

کاشف الاسرار

بانی صمدیه

یا شیخ نجیب الدین

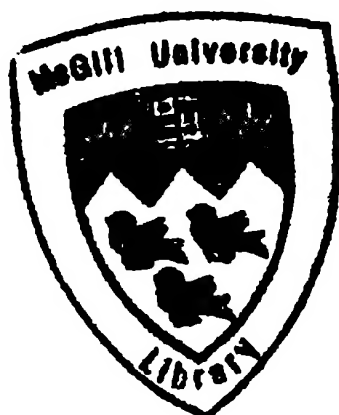
رئیس الدرد و سرسلوک و خواجه

است

نور الدین عبد الرحمن اسفرائینی

باعتقاد

هزار و پنجاه



3539659
isl



یادبود

سی و پنجمین سال تأسیس

مؤسسه مطالعات، اسازمی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه، ۱۹۶۹



دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران
تهران - ایران

کاشف الاسرار

بِأَنصَحِكَ

يَا سَيِّدِي بِنَجْدٍ يُسْتَشِيرُ

رِسَالَةُ دُرُوشِ سُلُوكٍ وَخُلُوصٍ

اِسْرَافِ

نُورِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ اسْفَرَايَ

بِأَهْتَمَلِكُ

هَرْمَانَ لِبَدْلَتِ

سلسله دانش ایرانی
۵۷

مجموعه متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

(با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها)

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶ تلفن ۶۷۰۷۲۱۴-۶۷۲۱۳۳۲

دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹، صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۴، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ دوم

کتاب کاشف الاسرار

از نورالدین عبدالرحمن اسفراینی

به اهتمام هرمان لندلت

لینتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است.

شابک X-۲۹-۵۵۵۳-۹۶۴

بها: ۳۲۰۰ تومان

تهران ۱۳۸۳

اسفراینی، عبدالرحمن بن محمد، ۶۳۹ - ۷۱۷ق.

[کاشف الاسرار]

کاشف الاسرار. بانضمام پاسخ به چند پرسش. رساله در روش سلوک و خلوت نشینی / از نورالدین عبدالرحمن اسفراینی؛ با اهتمام هرمان لندلت؛ مجموعه متون و مقالات تحقیقی و ترجمه زیر نظر مهدی محقق. - تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل: مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.

چهارده، [۱۹۶]، [۱۱۱] ص. - (سلسله دانش ایرانی؛ ۵۷. مجموعه متون و مقالات تحقیقی و ترجمه / زیر نظر مهدی محقق)

ISBN : 964-5553-29-x

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

ص.ع. لاتینی شده: ... Nuruddin Abdurahman-i Isfaryini. Kashif al-Asrar
نمایه.

۱. تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. رویت الهی.
۴. آداب طریقت. الف. لندلت، هرمان Landolt, Herman ب. محقق، مهدی. ۱۳۰۸ -
- ج. عنوان: رساله در روش سلوک و خلوت نشینی. د. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل. ه. مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها. و. عنوان: پاسخ به چند پرسش.

۲۹۷/۸۴

BP ۲۸۳/۲/الف ۵۷۲

۲۸۳-۱۵۴۷۶م

کتابخانه ملی ایران

فهرست مطالب

مقدمه	پنج تا بیست
کاشف الاسرار	۱-۶۸
پاسخ به چند پرسش	۶۹-۱۰۷
رساله در روش سلوك و خلوت نشینی	۱۰۹-۱۵۲
فهرست نامهای کسان	۱۵۳-۱۵۴
فهرست جایها	۱۵۵
فهرست احادیث و سخنان بزرگان	۱۵۶-۱۶۲
فهرست اشعار فارسی و عربی	۱۶۳-۱۶۵
فهرست اصطلاحات و ترکیبات و لغات	۱۶۶-۱۹۵
جدول خطا و صواب	۱۹۶

مقدمه

کتاب حاضر بدنبال نشر کتاب « مرشد و مرید » یعنی مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنائی که در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲ (تهران / پاریس ، گنجینه نوشته‌های ایرانی جلد ۲۱) به چاپ رسیده تهیه شده است . درحالیکه کتاب پیشین به اسفراینی از جهت آنکه استاد مرید مشهورش بوده ، اختصاص داشته باشد ، درعوض اینجا قصد اینست که وی را از طریق گزیده‌ای از چند نوشته که بنظر ما افکار صوفیانه او را بطور کلی منعکس می‌سازد ، معرفی کنیم .

الف - نوشته‌های اسفراینی

نوشته‌های اسفراینی در اصل از طریق دو نسخه که در زمان حیات مؤلف یا اندکی بعد از آن انجام گرفته برای ما شناخته شده ، این نسخه‌ها در دو مجموعه از نسخه‌های شرقی ۱۲۲۷ (۱) و (۲) لید که تاریخ هر دو ۷۱۷/۱۳۱۷ می‌باشد محفوظ است . مجموعه اول تحت عنوان کتاب المکتوبات است که ما در اینجا آنرا بنام L'makt می‌نامیم در حالیکه مجموعه دومی که در اینجا L'ras علامت گذاشته شده ، توسط گردآورنده دارای عنوانی اینچنین می‌باشد رسائل النور فی شمائل اهل السرور . این آثار کلا شامل ۱۵۰ نوشته اسفراینی است . با اشاره اینکه رساله‌های بزرگ همچنین قطعات کوچک متعدد و پراکنده را که غالباً بعنوان « پاسخ » طرح شده و بعضی از آن بجز چند سطر محتوی ندارد هم جزو « نوشته » به حساب آورده شود . اسفراینی هم به عربی و هم به فارسی می‌نوشت ولی بسیاری از قطعات فارسی مجموعه دوم (L'ras) چیزی جز صورت مختصر شده بکث « پاسخ » که بنابر L'makt به عربی

داده شده نیست. با اینکه دو نسخه با هم در نسخه لید آمده‌اند، دو مجموعه دارای شخصیت مستقل هستند. لازم به یادآوری است که این دو نسخه تقریباً همزمان (Lmaki دوازدهم ذوالحجه ۷۱۷، Lras «فی شهر حج ۷۱۷» در بغداد) بوسیله کاتبان مختلف نوشته شده‌است. درحالیکه نام گردآورنده مجموعه نخست که ۲۶ نوشته اسفرائینی را بدون در نظر گرفتن نظم مشخصی جمع‌آوری کرده است برای ما معلوم نیست، می‌توانیم نشان دهیم که مجموعه دوم که بسیار قابل ملاحظه‌تر است توسط سمنانی (و نه بوسیله ناسخ ر.ك. مکاتبات: مقدمه صفحه ۲۳) گردآوری شده‌است. از طرفی امکان دارد به نحوی از انحاء مجموعه اول نیز به سمنانی نسبت داده شود، چه این مجموعه حاوی نامه‌ای است خطاب به سمنانی که در مجموعه Lras یافت نشده (آنکه در مکاتبات B. III صفحه ۸۸-۹۸ به چاپ رسیده). هرچه باشد مجموعه دوم است که اثر اسلوب منجم سمنانی را نشان می‌دهد که هشت باب را همانطور که خود وی در مقدمه به آن اشاره می‌کند، تنظیم کرده نسخه لید باب هشتم را دارا نیست.

بایستی در نظر داشته باشیم که تحریر دیگری از همین مجموعه رسائل النور گردآوری سمنانی نیز در دست است، علیرغم آنکه این تحریر شامل هیچیک از متون چاپ شده در اینجا نمی‌باشد اینها برگه‌های ب ۱۴۳ - ب ۱۱۶ مجموعه شرقی ۹۷۲۵ موزه بریتانیا هستند که در ماه رمضان ۸۹۴ از روی نسخه اصلی در سمنان رونویسی شده‌اند. این نسخه اصلی ظاهراً تحریری مقدم بر نسخه لید است، زیرا برخلاف آن، طبق مقدمه تنها شامل دو باب است که در اینجا فصل نامیده شده. لیکن این تقسیم‌بندی در نسخه آن حفظ نشده است. این یکک در واقع از نه (۹) نامه که باب اول نسخه لید را تشکیل می‌دهد فقط هشت تا را دارد (این‌ها نامه‌هایی است خطاب به سمنانی که در مکاتبات از A. I الی A. VIII صفحه ۴۰-۵ به چاپ رسیده)، همینطور حاوی پنج نامه خطاب به اشخاص دیگری است. سه نای از آنها در باب دوم تحریر Lras موجود است. باری نه کتاب المکتوبات و نه رسائل النور (در هر دو تحریر) مجموعه‌های

کاملی از آثار اسفراینی به دست نمی دهند، زیرا در این مجموعه ها دست کم سه نامه خطاب به سیمانی حذف شده و ما از طریق دیگری بوجود آنها واقف شده ایم.

این نامه ها از طرفی دو نامه B. I و B. V چاپ شده در مکاتبات می باشند که در مجموعه گرانهای خاقانه نعمت اللهی تهران موجود است و تاریخ آن به سالهای ۸۱۷ تا ۸۲۲ بر می گردد (به نشانی IV). از طرفی نامه دیگری نیز وجود دارد که خطاب به سیمانی بوده و در هیچکدام از نسخه های خطی نیست: این نامه توسط ابن الکر بلائی در کتاب روضات الجنان در مقاله مربوط به اسفراینی آمده است (روضات ۲: ۳۰۰-۲۹۸). بالاخره در اینجا بایستی ذکر می هم از نامه دیگری اسفراینی بشود که آنهم در نسخه های خطی ما یافت نمی شود. این نامه طبق گفته مورخ مصباح الدین لاری (متوفی بسال ۹۷۹) خطاب به «آن سلطان نامدار» می باشد که مورخ مزبور آنرا در متونی که درباره ایلخانان خدا بنده و ابوسعید است در مرآت الادوار (کتابخانه مرکزی عکس ش ۵۹۳۹ جلد چهارم ص ۳۶۳-۳۶۱) گنجانیده است. «سلطان» مورد نظر ممکن است خدا بنده (اولجایتو) باشد ولی بنظر واقعی تر می رسد که منظور غازان خان (محمود) باشد، زیرا مؤلف به او توصیه می کند که مانند «سلاطین زمان ما که غم کار اسلام را ندارند» نباشد و بیشتر پیرو سلطان محمود نامدار غرنه باشد. بدون شک به این دلایل است که این نامه بسادگی «نامه شیخ عبدالرحمن به غازان خان» توسط سید مظفر صدر که تمام متن را از لاری در کتاب کوچک خود درباره سیمانی (شرح احوال... صفحات ۴۱-۳۶) به تحریر آورده نقل کرده. در برابر، رساله تصوف اسفراینی را که C. Brockelmann (تاریخ ادبیات عرب ضمیمه جلد دوم صفحه ۲۸۰) ذکر کرده، چیزی جز شش صفحه از مجموعه استانبول، فایع ۲۵۵۳ ب ۶۰- الف ۵۸ (ر.ک. به توصیف H Ritter در مجله در اسلام ۱۹۳۸، ۲۵۰، صفحه ۶۴) نیست، و آرم در Lmakt الف ۵۷- الف ۵۵ (تن به زبان عربی) یافت می شود و در Lras ب- الف ۱۶۲ (متن مختصر شده فارسی) بنظر بسیار مشکوک می رسد که تفسیر سوره های اول تا ۱۸: ۵۱ را که L. Masnignon (پاسیون چاپ تازه ۲: ۴۴۲ و ۴: ۳۸) به اسفراینی نسبت داده و افما از او باشد. می دانیم که این تفسیر گاه به نجم الدین کبری (F. Meier)

و گاه به نجم الدین رازی (H. Corbin متکی بر اظهار صریح سمنانی) نسبت داده شده است. در میان ۱۵۰ نوشته شناخته شده از نویسنده ما تنها دو نامه یافت می شود که می توان آنها را واقعا دو رساله تصوف در نظر آورد البته با در نظر گرفتن محتوی کلی آنها. سمنانی این دو نامه را در باب های چهارم و پنجم مجموعه خود گردآوری کرده است (Lras) و ما در اینجا نامه اولی را با ترجمه فرانسه آن بعنوان متن اصلی خود (صفحه ۶۸-۱) و دومی را بعنوان ضمیمه B (صفحه ۱۸۲-۱۰۹) چاپ می کنیم. در مورد ضمیمه A (صفحه ۱۰۷-۶۹) به بعد از این رجوع کنید.

برای متن اصلی مانده فقط مجموعه سمنانی (۱۵، الف ۱۱۱-۱۲، الف ۸۴ Lras) را در اختیار داریم، بلکه مجموعه خانقاه نعمت الهی (۲۱، ب ۴۸۱-۱۳، ب ۴۵۲ هامش N) که در اینجا تحت عنوان کاشف الاسرار للشیخ نورالدین عبدالرحمن آمده است نیز در دسترس ما است و عنوان کاشف الاسرار از همین جا ناشی می شود. این عنوان در انتهای متن نسخه N (کاشف، فصل ۱۱۶) نشان داده شده حال آنکه در مجموعه سمنانی چنین نیست. در مجموعه سمنانی بجای عنوان چند سطر که احتمالا بوسیله یک ناسخ تحریر شده وجود دارد و موضوع متن بعنوان «باب چهارم، پاسخ به شخصی که از وی (توضیحاتی درباره حدیث) ۷۰۰۰۰ حجاب نور و ظلمت... خواسته» توصیف داده شده است. متن (کاشف، فصل ۳) در واقع بصورت «پاسخی» به سؤال درباره معنی روحانی این حدیث تألیف شده است. و این برای مؤلف فرصتی است که یک اندیشه صوفیانه که در آن شعار همان «حجاب های نور و ظلمت» باشد یعنی راه صوفیانه به معنی کلی و به مفهوم ساخت کیهانی را پروبال بخشد. در عین حال این یک نوع خاطرات روحانی است که منازل متعددی شخصی در خط سیر میان بخشهای نظری این نامه گنجانیده شده است و این بدون شک بعنوان مثال آمده، زیرا متن سلوك صوفیانه نیز هست لیکن به مفهوم تجسم یافته راهی است که بوسیله مؤلف نیز طی شده است. همه چیز حاکی بر آنست که این اثر از دوران کمال است.

در واقع می توان گفت که در موقع نوشتن این اثر اسفراینی حداقل شصت سالی از

عمرش می‌گذشته زیرا طبق اشارتی که می‌کند (کاشف، فصل ۶۰) «خرقه‌ذاکروی در حال حاضر در خراسان است» و ما از جای دیگر (ر.ک. به مکاتبات مقدمه صفحه ۱۹ و یادداشت ۷۲) می‌دانیم که وی این خرقه معروف خود را در سال ۶۹۷ (یا شاید دو سال دیرتر) برای سمنانی فرستاده بوده است. تفاوت‌های مخصوصی که بین دو نسخه N و L وجود دارد، اجازه می‌دهد چنین فرض کنیم که متن نسخه N نمایانگر تحریری است که پس از تحریر نسخه L بوجود آمده است (ر.ک. به بعد).

در مورد رساله بزرگ دیگر، آنکه در اینجا بعنوان ضمیمه B از آن یاد شده است، باب پنجم مجموعه سمنانی (۵، ب ۱۳۲-۱۶ الف ۱۱۱ Lras) است. بعلت نبودن یک عنوان واقعی، این کتاب (توسط ناسخ؟) فی کفیه التسلیک والاجلاس فی الخلوة نام گرفته است که به فارسی آنرا رساله در روش سلوک و خلوت نشینی برگردانیده‌ایم. خود نویسنده، متواضعانه آنرا «کلمه‌ای چند از آداب صوفیه» می‌نامد (کتاب صفحه ۱۳، ۱۱۱). معذک این رساله‌ای کم و بیش اصولی از تصوف عملی است که مؤلف آنرا به هشت فصل تقسیم کرده است. (کتاب صفحه ۱۵، ۱۱۲) در این رساله می‌توان نظری اجمالی به «هشت شرط» شناخته شده مکتب نجم الدین کبری پی برد که در اینجا آنرا «هشت شرط ذکر» نامیده‌اند (کتاب صفحه ۱۳۴-۱۲۸). از یک نظر کلی این اثر بنظر می‌رسد صادقانه منعکس کننده آنچه زندگی روحانی خانقاه کبروی بوده باشد است. بدون شک این اثری است که در جونی یعنی کمی بعد از وارد شدن اسفراینی به بغداد، نوشته شده است. اسفراینی در آنجا در دهم شعبان ۶۷۵ (کتاب صفحه ۱۱، ۱۱۲) خلوت نشینی گزارد و سپس به نوشتن «این کلمه‌ای چند» پرداخت (کتاب صفحه ۱۵، ۱۱۲).

در مورد ضمیمه A که ما عنوان پاسخ به چند پرسش به آن داده‌ایم منتخبی است از شش پاسخ که ما برای روشن کردن مواردی چند در مورد طرز فکر مؤلف و کامل کردن صورت شخصیت روحانی وی از آن استفاده کرده‌ایم. در واقع بابتی گفت که این انتخاب تقریباً من عندی انجام گرفته ولیکن چون در حال حاضر

انتشار آثار کامل او مقدور نیست ، می‌بایستی خود را به آنچه مهمتر است محدود کنیم .
این آثار عبارتند از :

۱ - (کتاب صفحه ۷۹-۷۱) : نامه‌ای که در جواب امین‌الدین عبدالسلام خنجی (در مورد این نام ر. ک. به بعد) مرید خود نوشته است و بعضی از رویاهائی که برخنجی ظاهر شده است را تعبیر کرده است . در ابتدای نامه خلاصه‌ای از پرسش خنجی را نیز نوشته است . این متن در ۱۳ ، الف ۱-۳۰ ، الف ۲۴ Lras در باب اول این مجموعه بدنبال هشت نامه خطاب به گردآورنده یعنی سمنانی گنجانیده شده است که آنها در مکاتبات (A. I تا A. VIII) به چاپ رسیده و بهمین دلیل است که نامه ما تحت عنوان «فصل نهم» در اینجا آمده (ر. ک. به پاورقی در صفحه ۷۱ و ۷۳) .

۲ - (متن صفحه ۸۲-۸۰) : پاسخی به سؤال یکک ناشناس در مورد معنای خبر بی‌اسناد که « (حتی) اگر دنیا از خون تازه باشد ، اینکه یکک مومن راستین از آن به دست می‌آورد چیزی جز حلال نیست » . این پاسخ توضیح مختصر نظری از عبور از چهار مرحله نفس یعنی نفس اماره ، نفس لوآمه ، نفس ملهمه و نفس مطمئنه می‌دهد . این متن در باب هفتم (موسوم به ینابیع الحکمة) از مجموعه گردآوری شده توسط سمنانی (۴ ، ب ۱۵۳-۱۴ ، الف ۱۵۲ Lras) بعنوان ینبوع ۶۳ موجود است .

۳ - (متن صفحه ۸۸-۸۳) . پاسخی به سؤال یکک برادر دینی در مورد دو کلام صوفیانه است که کلام دوم منسوب به ممشاد الدینوری (متوفی بسال ۲۹۹) و مربوط به مسأله سماع است . در واقع این دو تفسیر نظریه‌هائی است صوفیانه که موضوع واحدی را دارا هستند و توسط سمنانی بعنوان ینبوع ۶۵ در مجموعه‌اش آمده است (۸ ، ب ۱۵۶-۱۱ ، ب ۱۵۳ Lras) .

۴ - (متن صفحه ۹۴-۸۹) نامه‌ای که احتمالاً در پاسخ شیخ الاسلام جمال‌الدین شده و در مورد خوابی که این شخص دیده دو نوع تعبیر آورده است : نخست به شیوه «تعبیر بر قاعده معبر» یعنی پیشبینی روزگار مادی این شخص ، و سپس «تفسیر معنی که مناسب

است به اهل معرفت و با تعبیری تشخیصی و معرفت‌النفسی. این متن یزبوع ۶۶ مجموعه سیمانی است (۳. الف ۱۵۹-۸، ب ۱۵۶ Lras). .

۵ - (متن صفحه ۱۰۲-۹۵): پاسخی در مورد سؤال یکک ناشناس درباره معنی حدیث قدسی «لا اله الا الله حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی» آنچه در اینجا بصورت تفسیر این حدیث مشهور صادر شده از خاندان پیامبر آمده، در حقیقت رساله کوچکی است در مورد مفهوم روحانی ذکر. این متن در مورد هر کلمه حتی هر حرف که عبارت لا اله الا الله از آن ساخته می‌شود، تفسیری ویژه دارد. این کمی شبیه شیوه احمد غزالی است (متوفی حدود سال ۵۱۷ یا ۵۲۰) که رساله وی تحت عنوان کتاب التجرید فی کلمة التوحید خود تفسیری است در مورد همین حدیث قدسی. در نسخه‌های خطی ما این بسیار آمده:

الف) (نشانی آ) ۱۸، الف ۱۹-۱۸، ب ۱۴ Lmakt.

ب) (نشانی ب، خلاصه قبل) ۱۰، الف ۳۰-۱۳، الف ۲۸ Lmakt.

پ) ۱. الف ۱۵۲-۱۱، الف ۱۵۱ Lras (تحریر فارسی بسیار ملخص شامل یزبوع ۶ که در اینجا چاپ نشده است).

۶ - (متن صفحه ۱۰۷-۱۰۳) پاسخ به سؤال یکک برادر دینی در مورد بیانی از شیخ ابوالحسن بستی (پایان قرن پنجم) درباره «نزول» موجودات از «وراء قدم» و «صعود» آنها به طرف وحدت مطلق فراسوی قدم. غیر از این تفسیر اسفراینی، تفسیر دیگری نیز موجود است که از یکک شخص ناشناسی از مکتب ابن عربی می‌باشد که در آن بیان ذکر شده اشتباهها به صوفی معروف ابوالحسن (یا ابوالحسنین) النوری (متوفی بسال ۲۹۵) نسبت داده شده است. این تفسیر دیگر توسط پ. نوپا برحسب مجموعه‌ای ساختگی از کتابخانه ولی‌الدین، شماره - ۱۸۲۱، برگ الف ۹۳ - ب ۸۸ به چاپ رسیده است (ر.ک. مقدمه فرانسه پاورقی ۱۵). بیان ذکر شده بنابر تفسیر اسفراینی بطور قطعی اثر شیخ ابوالحسن بستی است آنهم بر طبق سه نسخه خطی موجود:

الف) (نشانی آ) ۱۶، الف ۷۴ - ۲۰، ب ۷۰ Lmakt .

ب) (نشانی ب) ۱۱، الف ۸۴ - ۲۰، ب ۸۲ Lras . در اینجا فصل زاید نامیده شده است که به نه (۹) نامه دیگر (فصول) در باب سوم مجموعه سمنانی افزوده شده، یعنی نامه‌ای است عربی که به دیگر نامه‌های فارسی خطاب به چند برادر و دوست اضافه شده است. پ) تهران، کتابخانه ملی جنگگ شماره ۷۲۷ فارسی. صفحات ۱۰، ۳۴۴ تا ۱۰، ۳۴۷ (بدون تاریخ ولی سال ۹۰۴ در صفحه ۸۱ ذکر شده). چون متن این نسخه در واقع با «ب» بسیار شباهت دارد دیگر لرومی ندیدیم که آنرا در منابع دیگر وارد نمائیم. شیوه چاپی که در اینجا ارائه شده همان شیوه‌ای است که در مورد چاپ مکاتبات بکار بردیم (در مقدمه صفحه ۳۰ - ۲۸ توضیح داده شده است) در اینجا فقط بابتی بعضی نکات را ذکر کرد.

مسئله واقعی انتخاب بین دو نسخه متفاوت جز در مورد متن اصلی ما (کاشف الاسرار) مطرح نمی‌شود و این متنی است که بین تمام متون چاپ حاضر تنها متنی است که هم وسیله L و هم وسیله N آمده است. تفاوت بین این دو نسخه خطی تنها به علت سهل انگاری ناخن نیست بلکه بنظر می‌رسد مربوط به دو تحریر متفاوت باشد. قبلا این واقعیت را ذکر کردیم که خاتمه و عنوان این نامه بجز در N دیده نمی‌شود. در N عوض تمام قسمتهائی که مربوط به داستان شگفت انگیز شیخ عبدالله (متن صفحات ۲۲۰۹ تا ۲۳۰، ۲۳۰ تا ۲۳۰ و ۲۳۰ تا ۲۴۰ و ۲۴۰ تا ۲۵۰) می‌باشد در N حذف گردیده، و آنکه این حذف کردنها عمدی بوده است، از این برمی‌آید که سطورری که تارو بود داستان پیگیری می‌کند در N موجود است (ر ک به نسخه بدل) چنانچه N متن بک تحریر دیگری بود و برای خوانندگان بیشتری نوشته شده بود، این امر بخوبی توضیح می‌شد. همینطور می‌توان میان سبک دو نسخه خطی موجود اختلاف‌هایی را پیدا کرد، در N غالبا رکبیات یا تعبیرت قدیمی که در L یافت می‌شود با صورت‌های متداول‌تری جایگزین شده است (بعنوان مثال در صفحات ۱۱، ۱۷، ۲، ۱۹ و ۱۲۰). همین علت

است که ما بطور کلی نسخه M را ترجیح داده‌ایم. لیکن از طرفی دیگر تحریر دوم که بوسیله N عرضه شده است ممکن است از خود مؤلف باشد و بهر حال محرز است که نسخه N به نسخه M بستگی ندارد (برای جزئیات بیشتر ر.ک. مکانات، مقدمه صفحه ۲۸ و بعد) در مواردی که بنظر ضروری می‌رسید که قسمتهای حذف شده دو نسخه در متن اضافه کنیم، این قسمت الحاقی را در میان دو قلاب قرار داده‌ایم (به عنوان مثال صفحه ۱۱۰-۲).

ب - مختصری از شرح حال اسفراینی

بنابر اظهارات علاءالدوله سمنانی، شیخ نورالدین ابو محمد عبدالرحمن بن محمد بن محمد کسرقی اسفراینی روز دوشنبه چهارم شوال ۶۳۹ در خانقاه منسوب به شیخ ابوبکر کتانی واقع در روستای کسرق در اطراف شهر اسفراین ولادت یافته و در شب چهارشنبه سوم جمادی اول ۷۱۷ درگذشت و در بغداد به خاک سپرده شده است. باید گفت که در مورد تاریخ وفات شیخ اختلاف نظرهای بسیاری بین مؤرخین وجود دارد ولی در آنکه او در طی سنه ۷۱۷ در بغداد فوت کرده تردیدی قوی نیست.

از بعضی اشارات که در توجه شرح احوال شخصی در کاشف الاسرار آمده چنین برمی آید که اسفراینی هنگامی که به راه تصوف افتاده بود هنوز هم نزد خانواده خود زندگی می‌کرد (ر.ک کاشف، فصل ۴۹ - ۴۸) در نزدیکی روستای کسرق در یک خانقاه که آن نیز مانند خانقاه کسرق بنام شیخ ابو کرکتنانی ارتباط داده شده، نخستین تعلیم ذکر را از طرف درویشی به نام پور حسن نماینده شیخ احمد جورپانی (= گورپانی) آموخت و سپس «مرید خاص» همان شیخ شد. (ر.ک کاشف فصل ۴۱-۳۹ و ضمیمه B، فصل ۶۱). شیخ احمد گورپانی (متوفی ۶۶۷ یا ۶۶۹) طریق تصوف را از شیخ علی لالا (متوفی ۶۴۲) اخذ کرد، و او به نوبه خود به دایره ارشاد شیخ نجم الدین کبری (متوفی ۶۱۸) و شیخ مجد الدین بغدادی (متوفی ۶۱۶ یا قبل از آن) پیوست و از هر دو اجازه گرفت. تاثیر افکار و سخنان این اقطاب سلسله کبرویه و نیز آن شیخ نجم الدین دایه رازی (شاگرد مجد الدین بغدادی متوفی ۶۵۴) در تمام آثار اسفراینی پیدا است. ولی جالب توجه اینست که مؤلف ما در رساله خلوت نشینی خود که آنرا اثری از دوران جوانی شناختیم، از مجد الدین

بغدادی خفی نام نمی برد و از نجم الدین کبری به عنوان «شیخ شیخ شیخ ما» معرفی می کند (ر.ک. ضمیمه B، فصل ۲۱) درحلیکه در کاشف الاسرار درست برعکس به کبری توجه ندارد و بغدادی را «شیخ ما و سلطان ما» می داند (ر.ک. کاشف، فصل ۹۷) چونکه کاشف الاسرار بدون شک ساهلها بعد از ملاقات با علاءالدوله تألیف شده است، و ما می دانیم که علاءالدوله برای مجدالدین بغدادی از همه مشایخ بیشتر احترام داشته، شاید این تحویل توحه بدون تأثیر مرید بر مراد خود نبوده باشد؟

خصوصیت شیخ احمد گورپانی تصوف زاهدانه و «خاموشی» بود، و روش «ذکر قوی خفی» مشروط به نفی و اثبات «او شهرتی داشت تا حدی که من بعد در مکتب علی همدانی او را مؤسس «ذکر چهارضربی» می دانستند (ر.ک. روضات الجنان ابن الکبر بلائی ۲ ص ۳۰۰ و بعد). ولی اسفراینی ما به این ذکر چهارضربی هیچ اشاره نمی کند و به احتمال قوی روش آن ذکر خفی و مانند آنکه من بعد به «ذکر نقشبندی» معروف شد، ذکر سه ضربی بود نه چهارضربی. به هر حال جبرئیل خرمابادی شاگرد اسفراینی روش ذکر شیخ را «سه قسم» تعریف می کند (مقدمه فرانسه پاورقی ش ۱۲۶) و قشاشی در السط المجید (چاپ حیدرآباد ۱۳۲۷ ص ۱۵۸-۱۵۵) اسفراینی ما را مؤسس ذکر سه ضربی می شمارد نکته دیگری اینست که اسفراینی تربیت صوفیانه رانه تنها از شیخ احمد گورپانی گرفت، بلکه در همان دوران حواری هم «ارادت به خاندان شیخ ابوسعید بوالخبر داشت (ر.ک. کاشف، فصل ۴۹) و از زهد به عشق پیوست، و در شهر اسفراین در مجالس سماع شرکت کرد (ر.ک. ضمیمه A III، فصل ۱۲). با مشایخ دیگری هم ملاقات کرد و بخصوص وقت مسافرت به ولایت نسا مرید شیخ عبدالله نسائی شد و از او دوباره تلقین ذکر را آموخت (ر.ک. کاشف، فصل ۴۷-۴۲) باعث تعجب است که سمانی در تذکره المشایخ (چاپ دانش پژوه در سلسله دانش ایرانی ۴، صفحه ۱۵۲ به بعد) نه در مورد درویش خاندان ابوسعید ح. قی می زند و نه در مورد شیخ عبدالله، ولی می گوید که اسفراینی «رقه تبرک» را از دست شیخ رشیدالدین ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم المقری دریافت کرده و او هم بنوبه خود از دست شیخ شهاب الدین (ابوحفص) عمر بن محمد سهروردی

(متوفی ۶۲۲). به نظر می‌رسد که این رشیدالدین مقری همان رشیدالدین طوسی می‌باشد که بنابر کاشف الاسرار ما شیخ اول شیخ عبد الله بود، یعنی قبل از آنکه عبد الله بنوبه خود به دایره علی لالا پیوست. دلیل یکی بودن این دو رشیدالدین دو گانه است: اولاً بنابر شجره نامه مستنسخ نسخه N (که آن در آخر نسخه موجود هست) عبد الله نسا از هم خرقه و هم تلقین دکررا از طرف رشیدالدین ابو عبد الله محمد بن ابی القاسم السلاوی الطوسی گرفت، و او بنابر همان شجره روحانی مرید ابو الحسن علی بن ابی بکر بن روزه القلانسی بود، و آن سلسله به چند واسطه به ابو عبد الله البخاری (مؤلف «صحیح» متوفی ۲۵۶) می‌رسد. دلیل دوم آنکه همان سلسله در اجازه نامه نوشته محمد پارسا (رک ابن الکوبلانی روضات ۲: ۲۲۰) هم آمده است، و در اینجا رشیدالدین طوسی نام رشیدالدین ابو عبد الله محمد بن ابی القاسم عبد الله بن عمر بن ابی القاسم المقری دارد. بنابر همان ماخذ این رشیدالدین مقری (بابگوئیم طوسی) در سال ۷۰۷ رحلت نموده است.

در باره اینکه دوران شاگردی اسفراینی کی به اتمام رسید خبری در دست نیست، ولی از مقدمه رساله خلوتنشینی (صفحه B، فصل ۲) برمی‌آید که ۱ قبل از ورود به بغداد به ارشاد صوفیان مشغول شد، یعنی قبل از شعبان ۶۷۵ که در آن تاریخ در رباط «درجه» بغداد دوره خلوتنشینی گزارد. بعد از این تاریخ ما او را بیشتر در بغداد می‌ابیم و گذشته از یک سفری به مکه (قبل از سال ۶۸۶) «قیم مدینه السلام ماند و در خوانق گوناگون این شهر ارشاد می‌نمود. مثلاً می‌دانیم که قبل از سال ۶۸۹ در رباط «سکینه» حمادالدین دستجردانی (رئیس اوقات عراق) با او «صحبت» داشت یعنی مرید او شد و در سال ۶۸۹ علاءالدوله سمائی در شونیزه زیر نظر او خلوتنشینی گزارد. بعداً در قسمت شرقی شهر خانقاهی درست کرد که شاید همان خانقاه بوده باشد که «سلطان اسلام خدا بنده» (اولجایتو) بنابر وصیتنامه اسفراینی در سنه ۷۰۹ به او «تملیک فرمود مطلقاً». در سال ۷۱۲ علاءالدوله دوباره در بغداد با مرشد خود دیدار کرد. خانقاه اسفراینی در نیمه دوم قرن هشتم در بغداد معروف بود و نورالدین عبدالرحمن «ثانی» نیره شیخ ما در آنجا به قول بجای (رک. نفحات ص ۴۵۰) خلیفه جد بزرگوار

خود و شیخ الاسلام بغداد بود .

اسفراینی ما مانند نجم الدین کبری و دیگر پیروان او روش تربیت روحانی را برپایه « هشت شرط » و به خصوص برپایه ذکر و خلوت گذاشت ، و در هنر تعبیر واقعات خاوت یعنی تفسیر رویاها و دیگر پدیده های فوق العاده ای اختصاص و شهرتی داشت . البته هدف این روانشناسی راهنمایی راه حق بود نه معرفی نفس به مفهوم عام امروز ؛ نفسی که به نور ذکر تصفیه شده و به نور توحید منور ، بنا بر قاعده اصیل خدا را شناخت خود را شناخته . مکتوبی که شیخ در سال ۶۸۷ به سمنانی نوشت (مکاتبات A. V) و همینطور نامه خطاب به یک فرزند معنوی دیگر به نام امین الدین عبدالسلام ابن سهلان الخنجی (بانحرافا و الهنگی) که آن در کتاب حاضر به عنوان ضمیمه A, I چاپ می شود ، دو نمونه بسیار جالب این نوع روانشناسی عرفانی است . اگر ما به نظر آوریم که شیخ ما گذشته از سمنانی و خنجی (مؤسس شعبه « نوریه اسفراینیه » بنا بر قول قشاشی صاحب « السمط المجید » ص ۱۵۵ و بعد) شاگردانی دیگر هم داشت (من جمله جبرئیل خرما بادی مزبور) ، برمی آید که اقامت او در بغداد برای قوت یافتن سلسله کبرویه عاملی مهم بود ؛ ولی مخفی نماند که فعالیت اسفراینی در بغداد محدود به ارشاد صوفیانه به معنی اخص نبود ، بلکه تبلیغ اسلامی و حتی سیاسی هم داشت . صاحب فرمانان غیر مسلمان آن زمان مانند ارغوان خان مخالف او بودند در حالیکه روابط او با وزرا و سلاطین مسلمان بسیار خوب بود و بعضی از آنها (من جمله وزیر سعدالدین ساوجی متوفی ۷۱۱) مرید او شدند . گویا این جنبه تبلیغی نشان دهنده تاثیر افکار شیعه بوده باشد زیرا اسفراینی در حدود سال ۷۰۴ به اوجایتو می نویسد که « سیمرغ سلطنت باید بر شاخ مبارک شجره ولایت قرار گیرد » هم در آنجا ولایت را « اصل اسلام و ایمان » می داند و بطور اشاره می گوید که سلطنت بعد از نود سال دوره کفر با خدا مناجاة کرده و گفت « الهی من بنده را اول با انبیا صحبت فرمودی ، نور عدل مرا با نور نبوت امتزاج دادی . . . » (ر.ک پاورقی ش ۹۴ مقدمه فرانسه) . ما می دانیم که « سلطان » اوجایتو تقریباً پنج سال بعد مذهب شیعه اثنی عشری را پذیرفت لیکن خود اسفراینی با وجود این تاثیر هیچ وقت مذهب شیعه را ترجیح

نداد و صاحبان ولایت برای او بطور کلی مشایخ طریقت بودند .

شرط شیخوخت یا ولایت به نظر او دو است یکی آنکه «طریقت» از راه تلقین ذکر مشایخ اقدام مسلسل باشد به نبی اکرم و نه از راه خود مختاری باشد دوم آنکه مرید از طریقت به حقیقت یا به اصطلاح کاشف الاسرار به مرحله پنجم و درجه هشتم طریقت رسیده باشد، یعنی «السیر فی الله» یا «الطریق فی الله»، و آن مشروط است به توفیق «فنا» یا «نبستی»، ولی آن شرط دوم در حقیقت هم مربوط است به پایه گزاری نبی کامل به این معنی که درجه آخرین اولیا «معراج» و به خصوص مقام «اودانی» است . از اینجا است که «نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء» در طریقت اعتبار دارد (رک کاشف، فصل ۹۰ و پاورقی مقدمه فرانسه ش ۸۶ و ۱۹۱)، درحلیکه «بدایة الاولیاء نهایة الانبیاء» بنا بر تفسیر اسفراینی (همانجا) «در شریعت» اعتبار دارد، یعنی قبول کردن شریعت خاتم الانبیاء برای رسیدن به ولایت شرط است . اما آنکه اسفراینی این قول اخیر را از آن شیخ سعدالدین حمویه (متوفی ۶۵۰) می داند و از او دفاع می کند، برای ما اشاره ای است تا معنی اطنی آن را بفهمیم . و به نظری رسد که می خواهد بگوید که نبوت شرعی بدون شرط ولایت محسودی هم پایه ندارد، و معنی رمز تفاوت ۹۹ صفت یا نام خدا با کمال ولایت و ۹۰۲ صفت خدا با کمال نبوت (کاشف، فصل ۸۹ و ۹۳-۹۲) همین است . بنابراین «انسان کامل که می گویند» (کشف، فصل ۹۲) متجلی ۱۰۰۱ نام خدا و هم ولی کامل و هم نبی کامل هست . از طرف دیگر می توان گفت که اسفراینی مانند شیعه نبوت و ولایت را دو نور متحد الاصل می داند (ضمیمه A, V، فصل ۷ و پاورقی ۱۸۴ مقدمه فرانسه) و این دو گانگی متحد الاصل هم پایه عالم الهی است و هم پایه عالم مخلوق . این است سر تاویل کاشف لا سرار از حدیث ۷۰۰۰۰ هزار حجاب نورانی و ظلمانی، یعنی عالم الهی یا مرحله پنجم طریقت که جای ولایت و نبوت است، عینا مثل هر یکی از چهار مرحله دیگر «وجود انسانی» یا عالم مخلوق، دارای چهارده هزار حجاب نورانی و ظلمانی است ظاهرا . با وجود اینکه چهارده هزار حجاب مرحله پنجم همه نورانی است باطما (کاشف، فصل ۶ و ۲۷).

بنابر این، «حجاب» یا هستی بطور کلی هم نشان دهنده حق و هم جداکننده از حق است. «اما هر کس محجوب هستی خودداند، چون از خودی خود بیرون می آیند، همه اوست، باقی همه نیست» (کاشف، فصل ۷۲). البته مخفی نیست که این مخفی با فکرت «وحدت وجود» بسیار شباهت دارد، ولی اگر بادقت نظر کنیم عرفان اسفراینی بیشتر «شهودی» است تا «وجودی». این نتیجه بخصوص از تفسیر او بر قول مشهور «لیس فی الوجود غیر الله» (کاشف، فصل ۸۵) برمی آید، یعنی تفسیر شیخ مجدالدین بغدادی (ر.ک). پاورقی ترجمه فرانسه ش ۱۲۳) یکی از پایه گزاران مکتب «وحدت شهود».

در پایان از دوست عزیز و ارجمند آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران و رئیس دانشکده دماوند و مدیر سلسله دانش ایرانی، که این کتاب بدون علم و کمک ایشان به وجود نمی آمد بسیار سپاسگزارم.

تهران ۲ آبان ماه ۱۳۵۸

هرمان لندلت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- (۱) شکر بی حدّ کردگاری را که ترکیب وجود انسانی را از مشتی خاک ظلمانی
- ترتیب داد و در بیان آن فرمود که « خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ » ، و ثنای بی حدّ پادشاهی را ۲
- که روح پاک علوی لطیف را ، که « فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ » عبارت از آنست ، باسفل
- قالب خاکی کثیف فرستاد و گفت « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » : و از اجزای
- خاکی که مرکز دوائر افلاکست این مشتی ضعیف نحیف را ، که « خَلَقَ الْإِنْسَانَ » ۶
- ضعیفاً « صفت اوست ، بانعام و اکرام » وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ « مشرف گردانید
- و بر بسیاری از خلایق تفضیل نهاد ، که « وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا
- تَفْضِيلًا » ، پس بواسطه امتزاج و ازدواج روح و برا تحمل بار امانت معرفت کرامت ۹
- کرد ، که « وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ » ، و از پس چندین هزار حجاب نورانی و ظلمانی بیرون
- آورد و مقرب حضرت خود گردانید ، که « وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ

۲ - کردگاری را L : آفریدگاری را N || ۲- داد N : داده L || سوره ۲ (آل عمران)

آیه ۵۲/۵۹ || ۴ - علوی لطیف L : لطیف علوی N || سوره ۹۵ (النین) آیه ۴

۵ - قالب خاکی کثیف L : خاک کثیف N || سوره ۹۵ (النین) آیه ۵ || ۶، ۷ - اجزای

خاکی که مرکز L : مرکز خاک که اجزاء N || ۶ ، ۷ - سوره ۴ (النساء) آیه ۲۲/۲۸ ||

۹۱۸۲۷ - سوره ۱۷ (بنو اسرائیل) آیه ۷۲/۷۰ || ۹ - تحمل L : متحمل N || کرامت

L : - N || ۱۰ - سوره ۲۲ (الاحزاب) آیه ۷۲ || ۱۱ - خود L : خویش N

الْمُقَرَّبُونَ»، آنگاه تشریف خلعت محبت دروی پوشانید، که «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ».

(۲) و صد هزاران تحف تحیات و درود و صلوات بر جان و روان سید سادات و

۳ سرور مخلوقات و خلاصه موجودات، مصباح الدُّجَى و مفتاح الهدى، محمد مصطفی -

صلوات الله و سلامه علیه - باد، که مقصود از آفرینش مکنونات اوست، که «لولا لما

خلقت الكون»، و برآل و اصحاب او که ستارگان آسمان هدایت و سیارگان فلک سعادت

۶ بودند، که «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديم اهتديهم»، و بر اولاد و ازواج او که امهات

مؤمنین و مؤمنات بودند، و سلم تسليماً كثيراً.

(۳) اما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه محمد - عليه السلام - : این کلمات

۹ در قلم آمد در جواب برادری از برادران دینی، یعنی سؤال می کند که مصطفی - صلوات الله

و سلامه علیه - فرموده است : «إنَّ الله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة»، فرق

چیست میان حجاب نورانی و ظلمانی، و ارتفاع این چگونه حاصل آید، و اعداد این حجابات

۱۲ نورانی چندست. و ظلمانی چند؟

(۴) اعلم - وفقك الله - که میان حجاب نورانی و ظلمانی فرق معلوم نشود مگر

بر ریاضت و مجاهدت در مخالفت نفس بر قانون شریعت و شرایط طریقت در متابعت سنت

۱۵ سید المرسلین و رسول رب العالمین، نبینا محمد المبعوث، الذی شرع شرعه ببيان علمه الموروث.

(۵) اما این قدر بیاید دانست که هر حجبی ازین حجابات که آنرا بظلمتی تعلق

۱ - سورة ۵۶ (الواقعة) آیه ۱۰ - ۱۱ || سورة ۵ (المائدة) آیه ۵۴/۵۹ ||

۲ - هزاران L : هزار N || ۴ - از L : + تمام N || ۸ - کلمات N : + که L ||

۱۳ - اعلم N : اما بعد L || که N : - L || ظلمانی N : + بدان که این L || ۱۷ - بیاید

L : باید N

- است، آن جز بواسطه تصرفات وساوس شیطانی و مرادات هواجس نفسانی نیست. از جمله هفتاد هزار حجاب که فرموده است - صلوات الله وسلامه علیه - این بیست و هشت هزار باشد. و بیست و هشت هزار دیگر بواسطه صفات قلبی و روحی انسانی در پیش افتاده است؛ بدان که این مجموع از جمله حجب نورانی باشد. و این پنجاه و شش هزار حجاب ظلمانی و نورانی که بتقریر تحریر افتاد، از وجود انسانی بیرون نیست.
- اگر افتد حجاب اندرین راه یقین دان کان حجاب از ماست امروز
- اما چهارده هزار حجاب دیگر آنست که از صفات بشریت بیرونست، و آن جز بواسطه غیرت عزت - عز اسمہ - در پیش نیفتاده است.
- (۶) هر که خواهد که ظاهر این علم ویرا معلوم شود، ببايد دانست که منازل و مراحل طریقت پنج است، و در هر یکی علی حده چهارده هزار حجاب از نور و ظلمت بر راهست، که ارتفاع آن جز بواسطه سیر و سلوک دست ندهد.
- (۷) و سیر و سلوک بی تجرید و تفرید میسر نشود؛ و تفرید عبارت باشد از تجرید باطن. و ازینجاست که مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - اصحاب را می گفت «سیروا! سبق المفردون. قالوا وما المفردون یا رسول الله؟ قال الذين استهتروا بذكر الله»: پس همچنان که فعل غیر فاعل باشد، استهتار ذکر غیر ذکر باشد؛ یعنی آن معنی که در ضمن کلمه «لا إله إلا الله» ودیعت نهاده اند، در باطن هر که نفوذ کند، وی مفرد باشد؛ از بهر آنکه دو صفت ذات اند که ما خداوند آن را بدان یاد می کنیم: یکی می گوئیم «یا واحد!» یعنی ای خداوند پاک [که] ترا نظیر نیست، و دوم می گوئیم «یا احد!» یعنی

۳، ۲ - این بیست و هشت هزار باشد L: بیست و هشت هزار ظلمانی باشد N ||

۳ - روحی N: روح L || ۶ - بحر هزج || ۸ - عزت N: L - استهتروا L: بهترون N || بذکر: لذکر L N || ۱۶ - الله L: + است و N || ۱۷ - خداوندان را L:

خداوند را N || ۱۷، ۱۸ - یکی می گوئیم دوم می گوئیم L: N -

ای یگانه که دوگانگی را بتوراه نیست و در ملک و ملک داری کسی را با تو اشتراک نیست . پس این دو صفت ذات که گفتیم در کلمه « لا إله إلا الله » داخلند، یعنی « لا إله » نیست خدائی که موصوف باشد باین صفت، « إلا الله » مگر الله. پس بدین معنی الله فرد باشد، و فرد را در اثنای جمع یاد کردن خاص نباشد، و تا یاد کرد حق خاص نباشد، بنده را اخلاص نباشد. « آه آه از تفاوت راه، یک آه نست از یک گاه، یکی نعل ستور آمد و دیگر آینه شاه! » یا لطیف! تا بنده ضعیف اخلاص را، که در خزانه کرم در حق بندگان نعمتی خاص است، بچه استظهار جوید؟ بیت:

یک ذره ز کیمیای اخلاص گر بر سر من نهی شوم خاص

۹ (۸) و اخلاص نیز بی تصدیق دل درست پدید نیاید. و علامت تصدیق دل آنست که چون ز فان حق را بوحده خداوندی یاد کند، دل و برا بیگانگی اقرار کند. اما در قدم اخلاص، هر چه در دل بمادون حق نقش هستی گیرد، بر همه انکار کند و بر دل فراموش گرداند، که « وَ أَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ ». چون چنین کند، باد کرد حق دل را خالص شود، و بنده مخلص؛ و چون بنده را نام در جریده مخلصان ثبت افتاد، شیطان را بروی دست نماند. باری - سبحانه و تعالی - ازین حال چنین خبر می دهد: ۱۰ « قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ». خبرست از حال شیطان ملعون که قسم یاد می کند که همه را غاوی و گمراه گردانم مگر بندگان مخلص را، که مرا برایشان دست نباشد. و اگر نه چنین کند، اخلاص روی ننماید، و تا اخلاص روی ننماید بنده را ایمان حقیقی حاصل نیاید. ۲۸

۱ - دوگانگی N : دوگانی L || ۵ - گاه L : کارگاه N || ۶ - تا L : با N ||

۸ - بحر هزج || ۹ - درست N : در سر (غیر واضح) L || ۱۲ - سوره ۱۸ (الکهف) آیه

۲۴/۲۴ || ۱۴ - خبر می دهد N : یاد می کند L || ۱۵ - سوره ۲۸ (ص) آیه ۸۲/۸۳ -

۸۳/۸۴ || ۱۶ - غاوی و گم راه L : گمراه و غاوی N

(۹) و نیز مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - می فرماید که «الإيمان إقرار باللسان

وتصديق بالجنان وعمل بالأركان» . پس ایمان که هست ، مبنی بر اقرار لسان است ؛ و

اقرار لسان را بنا بر تصدیق دلست ؛ یعنی بی تصدیق دل حصول ایمان نیست ؛ پس همچنین ۲

بی حصول ایمان نیز اعمال ارکان دست ندهد. هر چند این حدیث را که مصطفی - صلوات

الله وسلامه علیه - فرمود: «الأعمال بالنیات» ؛ با تصدیق دل مباینی هست ، اما چون نیز

نظر کرده می شود ؛ دل معدنیست که این دو جوهر از وی می زایند ؛ اول جوهر صدق را ۶

از وی تولّد می باید کرد ، تا بدان آیات حق را قبول کند ؛ چون آیات حق قبول کرد . شاید

که نیت عمل در وی پدید آید ؛ چون نیت عمل در وی پدید آمد ، مرد را بطلب عمل

برانگیزاند ؛ پس چون مرد بطلب عمل برخاست ، آنگاه بواسطه عمل ممکن باشد که ۹

بحقّ راه یابد إن شاء الله . آری ، این خود سخن دیگرست . و ما را مقصودی دیگر ، اما

چون بدین سخن غریب افتادیم ، سخن بگوشه دیگر افتاد . باشارت «الغریب أعمی»

معذور دارند . ۱۲

(۱۰) اکنون وقتست که بمکن اصل بازگردیم ، که «کلّ شیء یرجع إلى أصله» ،

و آن آنست که می گوئیم : ارتفاع این حجبات جز بواسطه تجرید و تفرید دست ندهد ، باشرایطی

که مذکورست ؛ و مقصود ازین کلمات مفرد و تفرید بوده است که کیست و چیست . ۱۵

اکنون بنگریم تا مادام که دل طالب را موافق زفان او نیابیم و طالب بجبر و قهر ویرا

موافقت می فرماید ، طالب تفریدست ؛ و چون دل موافق زفان شد ، بعد ازین مفرد

۶ - این دو : L ؛ این هر دو N ॥ می زایند L ؛ می زاید N ॥ ۷ - حق را N ؛ حق - L

۱۰ - دیگرست N ؛ دیگر - L ॥ دیگر N ؛ + ست L ॥ ۱۴ - حجبات L ؛ حجبت N ॥

۱۵ - ازین N ؛ - این L ॥ ۱۷ - ازین L ؛ از آن N

باشد، از برای آنکه ماهر وقت که زفانرا محلّ گفتن کلمه^۵ «الله» می‌یابیم، محالست که در آن حال محلّ کلمه^۶ دیگر نواند بود؛ پس چون چنین باشد، در وقت گفتن این کلمه زفان مفرد^۷ باشد از هر چیز که آن غیر این کلمه باشد. اکنون برین تقدیر دل نیز، اگر موافقت زبان می‌کند و این کلمه ویرا حقیقی است، نه مجازی، باید که بهتر وقت که زفان^۸ مفرد بگفتن این کلمه برخیزد دل نیز از هر چیز که غیر این کلمه باشد مفرد شود، تا باز فان موافقت کرده باشد و اقرار لسان بتصدیق جنان پیوسته شود و بدان واسطه این حجابات بکلی از وی مرتفع شود، **إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - رَزَقْنَا اللَّهُ وَجَمِيعَ الطَّالِبِينَ!**

(۱۱) رجعنا إلى أوّل! پس بر آن جمله که ذکر گرفته است، هر منازلی و مراحل که بنده را تا بحضرت عزّت - عزّا اسمّه - در پیش است، آن پنج است؛ چهار از آن در نهاد بشریّت، و پنجم در حضرت ربوبیّت، که آنرا «سیر فی الله» می‌گویند. پس هر که امروز این منازل را - نعوذ بالله - قطع نکند و برین حجابات ویرا عبور نیفتد، فردای قیامت - آمنا و صدقنا - در هر منزلی ازین منازل ده هزار سال بماند، بدلیلی قاطع. باید که طالب این حدیث خایف و خاشع باشد و بوسع طاقت بقدر راه بکوشد، که آفریدگار عالمیان ازین معنی چنین بیان می‌کند که «فِي يَوْمٍ كَانَ مِيقَادُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»؛ و در قولی دیگر در هر منزلی دویست سال بماند: قوله تعالى «فِي يَوْمٍ كَانَ مِيقَادُهُ أَلْفَ سَنَةٍ». اگر چه اینجا از روی قال تناقض می‌نماید، اما از راه حال این آیت مر آن دیگر را مناقض نیست.

(۱۲) و این منازل نیز مبنی است بر پنج خاطر: چهار از آن متنی می‌شود و یکی باقی

۱ - از برای L : از بهر N || ۴ - زبان N : به بام مهمله L ! || ۵ - هر چیز L :

هر چه N || ۶ - باشد L : بود N || ۹ - عزّت N : - L || ۱۲، ۱۳ - باید که L : تا N ||

۱۴، ۱۵ - سورة ۷۰ (المعارج) آیه ۴ || ۱۵ - قولی L : قول N || بماند L : باز مانند N ||

۱۵، ۱۶ - سورة ۳۲ (السجدة) آیه ۴/۵ || ۱۶ - اگر چه L : و اگر N || راه L : روی N :

می‌ماند، و آن خاطر رحمانی است، و منزل پنجم اینست. پس همچنان که منازل طریقت پنج آمد، عقباتش هفت باشد، و درجاتش هشت باشد؛ و در درجه هشتم شش مرتبه و دو مقام می‌افتد. اما شرح و بسط این منازل و مراحل و عبور ازین عقبات و رسیدن بدین درجات و وقفه و سکون این مراتب و مقامات را، چنان که حقست، مجال نیست، اما آن قدر که تحت عبارت و وسع اشارت آید اندک رمزی باز نموده آید *إن شاء الله*.
 (۱۳) ای عاشقان و ای طالبان راه - نور الله قلوبکم بنور معرفته - بدانید که خداوند - جلّ جلاله و عمّ نواله - آدم و آدمی زاد را که بیافرید، از دو عالم غیب و شهادت آفرید، چون روح و قالب، و هر یک را از ایشان مناسب حال او علمی کرامت فرمود، تا بواسطه آن علم معیشت دو عالم غیب و شهادت حاصل کنند. پس مرد باید که مناسب هر علمی عملی از خود طلب دارد و در آن، مقصود و مطلوب یکی را بیش نداند. چون چنین کند و هر علمی را در موضع خود بکار دارد، بسعادت دوجاهانی و بمرادات جاودانی خود باز رسد؛ اما اگر نه چنین کند و آن علم را در غیر موضع بکار دارد، لابد از آن جمله شود که در حق ایشان می‌گوید «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ»، زیرا که «الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه».

(۱۴) پس بر تقریری که گفته شد، چون روح و قالب را از دو عالم غیب و شهادت در وجود آورد، و این دو بعید بعید را - که «سبحان من جمّع بین أبعد الأبعدین» - بیک دیگر قریب قریب گردانید - که «وأقرب الأقربین» - چنان که روح علوی را از «أحسن تقویم» روحانی باسفل قالب انسانی فرستاد، تا بواسطه امتزاج و ازدواج هر

۶ - الله : L + تعالی N || ۸ - او : L : ایشان N || ۱۰ - و مطلوب L : - N ||

۱۱ - بکار : N : بر کار L || ۱۲ - می گوید L : میفرماید N || سوره ۳ (فاطر) آیه ۲۹/۳۲ ||

۱۴ - موضعه N : + باشد L || ۱۵ - شد : L : آمد N || ۱۷ - قریب قریب L : قریب - N ||

دو ازیشان در فرزند خلف و ناخلف چون قلب و نفس در وجود آمد، ازیشان هر دو یکی
 پدیر روح می‌مانست و یکی بمادر قالب، و هر اخلاق محمود و مذمومی که در نهاد بشری پدید
 آمد بواسطه ایشان بودند. ۳

(۱۵) و چنانکه بواسطه ازدواج و امتزاج روح و قالب نفس و قلب پدید آمد،
 بواسطه قلب و نفس نیز شره و محبت پدید آمد. پس بواسطه هر یک ازیشان نیز که
 شره و محبت بودند، اخلاق محمود و مذموم پدید آمد، چنان که از محبت شفقت و رحمت
 پدید آمد، و از شره غضب و شهوت پدید آمد. آنگاه ازیشان هر دو که غضب و شهوت
 بودند، حقد و حرص و بخل و حسد و کبر و عجب و ظلم پدید آمد، و همچنین از شفقت و
 رحمت نیز سخاوت و قناعت و حلم و عدل و تواضع و غیرت و فنا پدید آمد. ۹

(۱۶) و اینها هر یک ازیشان که هستند، مر آن دیگر را ضدّ افتادند، همچون
 بخل که سخاوت ضدّ اوست، و یا چون حقد که حلم ضدّ اوست، و یا چون حرص که
 قناعت ضدّ اوست، و یا چون حسد که غیرت ضدّ اوست. از بهر آنکه حسود هر کرا
 در دنیا دولت و نعمتی می‌بیند، می‌خواهد که آن ویرا باشد، بر وی حسد می‌برد، اما
 غیور هر کرا در دل جمعیتی و بحقّ قربنی می‌بیند، می‌کوشد تا جمعیت و فراغت وی بحق
 از آن بهتر باشد، غیرت می‌برد بروی، چنانکه مصطفی فرمود - صلوات الله علیه - : «إِنَّ
 سَعْدًا لَغَيُورٌ وَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنَّا» - و یا خود چون کبر که تواضع ضدّ اوست،
 و یا چون ظلم که عدل ضدّ اوست، و یا چون عجب که فنا ضدّ اوست. اینست نتایج ۱۰

۳ - بواسطه : واسطه L N || ۵ - قلب و نفس : نفس و قلب N || ۵ - نیز که

L : یعنی N || ۶ - بودند L : - N || آمد L : گشت N || ۷ - پدید آمد (در دو مورد) : L :

پیدا شد / ظاهر گشت N || ۸ - بودند L : بود N || ۱۳ - دولت L : با دولتی N ||

۱۵ - بروی N : - L

قبایح نفس امّاره و نتایج حسنات نفس مطمئنّه .

- (۱۷) پس این نتایج حسنات صالحه هفت طبقه^۳ آسمان روحانیت فرو گرفته است . و همچنین که این نتایج حسنات صالحه هفت طبقه^۴ آسمان فرو گرفته است ، این ۳ نتایج سیئات ذمیمه نیز هفت طبقه^۵ زمین بشریت فرو گرفته است ، چنان که مذمومات نفس امّاره بعلوّیات نفس مطمئنّه رسیده ، که « ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ » .
- نمی بینی چه اشارتست بحال یوسف - علیه السلام - چنان که می گوید « وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا » ؟ و آن قصد از تاثیر صفت نفس امّاره ظاهر شد . ای عزیز ! اینجا اعتقاد فاسد را جولان مده و مپندار که نفس او - علیه السلام - امّاره بود ، بلکه نفس وی از جمله نفوس پیغامبران بود - علیهم السلام - و آن مطمئنّه باشد ، اما همچنان که گفتیم ۶ تأثیر ظلمت نفس امّاره بود که بر اطمینان دل او افتاد ، تا ویرا آن خاطر نفسانی درآمد . و ازینجاست که از مرد صالح سیئه در وجود می آید و از مرد طالح حسنه ظاهری شود .
- (۱۸) پس همچنان که گفتیم وجود انسانی مرکبست از دو عالم غیب و شهادت ۷ چون روح و قالب . باید که مناسب هر عالمی ازین دو عالم غیب و شهادت در وی نموداری باشد . باز آمدم بدان که طلب مناسبت آن کنیم . بدان که مناسب قالب خاکی ظلمانی ۸ کثیف هفت طبقه^۹ زمین بشریت آمد ، و مناسب روح عاوی نورانی لطیف هفت طبقه^{۱۰} آسمان روحانیت آمد . پس مناسب هر یک ازیشان در عالم غیب مکن و جایگاه هیست . که عبارت از آن هفت درکه^{۱۱} دوزخ و هشت درجه^{۱۲} بهشت است ، که ما آنرا دوزخ ۱۱ ظلمانی و بهشت جاودانی می گوئیم ؛ و این هفت درکه از درکات دوزخ ظلمانی و هفت درجه ۱۲ از درجات بهشت جاودانی که هست ، پی در نهاد انسانی دارد - والله اعلم . آمدم بترسّر آنکه درکات دوزخ هفت است و درجات بهشت هشت : چیست ؟ بدان که درجه^{۱۳}

۳ - است و همچنین که ... گرفته است L : و N || ۴ - است L : - N || ۵ - سوره ۹۵

(التین) آیه ۶ || ۷ - سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۲۴ || ۸ - هفت درجه L : هشت درجه N ||

۹ - است L : - N || چیست L : از چیست N

هشتم از نهاد انسانی بیرونست ، چنان که شرح آن بیاید .

(۱۹) اما این هفت طبقه زمین انسانی و این هفت طبقه آسمان روحانی و این

۳ هفت عقبه دوزخ نفسانی و این هفت درجه بهشت روحانی که هست ، از چهار نفس
اماره و لوازمه و ملهمه و مطمئنه بیرون نیست . پس هریک را از ایشان که در شاهد
بامارگی یا بلوامگی بروی حکم می توان کرد ، دو معنی تقدیر کن ، که آنرا غیب غیب
۶ می گوئیم ، و آنرا که در شاهد بروی حکم نمی توان کرد ، همچون نفس ملهمه ، و برای یک
معنی تقدیر کن .

(۲۰) و باز هریک ازین معانی را طبقه از طبقات زمین انسانی تقدیر کن ، تا هفت

۹ تمام شود ، و باز در هر طبقه ازین طبقات زمین انسانی نتیجه قبیحه از اعمال سیئه نفس
اماره تقدیر کن ، و مناسب هر قبیحه که در طبقات زمین انسانی تقدیر کردی ، یک در که
از درکات دوزخ ظلمانی در عالم غیب مثنی تقدیر کن . پس مناسب صورت هر در که
۱۲ از درکات دوزخ ظلمانی که در عالم غیب تقدیر کردی ، بر آن صورت صفی در طبقات
زمین انسانی پدید آمده است ، که ما آنرا دوزخ نفسانی می گوئیم ، و آن تافته نشده است مگر
بآتش هوی . پس هر که امروز - نعوذ بالله - آن آتش را نشانند ، فردای قیامت - آمنا
۱۵ و صدقنا - تف آن آتش وجود ویرا هیمة گرداند ؛ اما هر که وی آن آتش را کشته باشد ،
رسته شود ، چنان که می فرماید « وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ
الْمَأْوَىٰ » .

۱۸ (۲۱) اما بعد از آن که این هفت طبقه زمین بشریت تقدیر کرده باشی ، در

مقابله هر طبقه یک طبقه از طبقات آسمان روحانیت تقدیر کن . پس هر طبقه را
از طبقات آسمان روحانیت یک طور از اطوار دل تقدیر کن ، چون صدر و قلب و
۲۱ شغاف و فؤاد و مَهْجَةُ الْقَلْبِ و سر و خفی ، و در هر طوری ازین اطوار دل نتیجه حسنه

۱ - بیاید N : + والله اعلم L || ۱۰ - در که L : + را N || ۱۵ - تف آن L : تف

- N || هیمة L : هیزم N || ۱۶ - شود L : گردد N || ۱۷، ۱۶ - سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۴۰

و ۴۱ || ۱۹ - طبقه را N : طبقه L

از اعمال صالحه^۲ نفس مطمئنه^۳ تقدیر کن. پس مناسب هر حسنه^۴ یک درجه از درجات بهشت جاودانی [در عالم غیب مثنی تقدیر کن. پس مناسب صورت هر درجه^۵ از درجات بهشت جاودانی] که در عالم غیب مثنی تقدیر کردی، بر آن صورت صفتی در طبقات آسمان روحانیت پدید آمده است، که ما آنرا بهشت روحانی می گوئیم.

(۲۲) و باز هر یک از این نتایج حسنات و سیئات که از وجود انسانی قوت می یابند،

مناسب هر یک از ایشان در وجود بشری صفتی دیگر تولد می کند، و مناسب هر صفتی^۶ که تولد می کند، باری - سبحانه و تعالی - بر آن صفت در عالم غیب، که عبارت از آن بهشت جاودانی و دوزخ ظلمانی است، صورتی چون حوران و غلمان و ولدان و عقارب و حیات و زبانیات در وجود می آرد.

(۲۳) و باز همچنین در طبقات زمین شهادت نیز، که قالب انسانی از آن جوهرست،

خداوند - عز و علا - خلقی چون جن^۷ و انس و غیر ایشان از وحوش و طیور و دواب^۸ مصور کرده، پس مناسب صورت هر یک از ایشان صفتی در طبقات زمین بشریت پدید آمده^۹ است. و باز همچنان که خداوند را - عز و جل - در طبقات زمین عالم شهادت خلقی مصورست، هم بر آن جمله در طبقات آسمان عالم شهادت نیز انواع خلقند، چون ملکک،

که روح انسانی از جوهر ایشانست، و غیر ملکک چون آفتاب و ماه و ستارگان. پس مناسب صورت هر یک از ایشان نیز صفتی در طبقات آسمان روحانیت پدید آمده است.

(۲۴) فی الجمله، ای طالب عاشق - رزقک الله کمال المعرفة - وجود انسانی را

مجموعه^{۱۰} تقدیر کن که از دو عالم غیب و شهادت در وی نموداریست؛ و ازینجاست که این عالم را عالم صغری^{۱۱} گویند. زود باشد که در آفاق^{۱۲} نفوس نفوس انسانی بالطاف عنایت ربانی بر طالب راه^{۱۳} مبین و روشن شود! که سَنَرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی

۲ - بهشت جاودانی L: بهشت روحانی جاودانی N || ۱۰ - شهادت N: سعادت L ||

۱۲ - کرده N: است L || آمده L: شده N || ۱۳ - عزوجل N: - L || ۱۴ - خلقند L:

خلق - N || ۱۵ - ستارگان L: + است N || ۱۶ - صفتی L: + از صفات N || ۱۹ - گویند L:

خوانند N || ۲۰ - شود L: گردد N

أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ . بیت:

ای نسخه نامۀ الهی کہ توئے وی آینه جمال شاهی کہ توئے

۳ بیرون زتونبست هرچه در عالم هست درخود بطلب هر آنچه خواهی کہ توئی

(۲۵) و نیز بدان، ای طالب صادق - متعك الله بطول بقائك - که این تقریرانی

که رفت ، از نهاد انسانی بیرون نیست ؛ و از آن پنج منزل که در اول یاد آن کرده شده

۶ است ، چهار این بود که گفته آمد . و منزل پنجم ، همچنان که ذکر آن رفته است ، از نهاد

بشریت بیرونست ، و رفتن این راه کار عاشقانست ؛ و تقرّب جستن بدرگاه سبحانست .

آه آه که درین مقام درویش سلطانست ، و سلطان ازین حال غریبانست ، زیرا که مرغ

۹ این دام از آشیانی دیگرست . بیت :

مرغ او بوسعید بوالخیرست صید او با یزید بسطامیست

(۲۶) وقتی سلطان محمود - رحمه الله علیه - چنان که مشهورست به نیت زیارت

۱۲ شیخ ابوالحسن خرقانی - قدس الله روحه العزیز - بخرقان آمد . چون زیارت شیخ دریافت

بس دی بنشستند . شیخ از سروقت خویش سخنی می راند . سلطان شیخ را گفت که این

همه دام بود . شیخ گفت : آری محمود ، دامست ، اما مرغش تو نه .

۱۵ (۲۷) پس درین منزل نیز چنان که شرح رفته است طالب را چهارده هزار حجاب

نورانی از صفات غیرت الهی و جلال سلطنت پادشاهی او - جلّ جلاله - بر راهست .

اما تا طالب قطع مفاوزهوای نفسانی نکند و تصرفات شیطانی بکلی از وی دفع نشود ،

۱۸ سیروسلوک وی در نهاد انسانی تمام نباشد و طالب از سفل بشریت بعلو روحانیت نتواند

۱ - سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۵۳ || انه الحق N : L - ۲ ، ۳ - رباعی || ۴ - که

N : L - این N : L - ۵ ، ۶ - شده است L : شد N || ۶ - رفته است L : رفته N ||

۱۰ - بحر خفیف || ۱۳ - سس (کذا) دسی L : زمانی N || ۱۴ - همه : هم N L || محمود L :

N - || تونه L : توئی N || ۱۵ - است L : N || ۱۶ - و N : + از L

رسید و از هاویه^۱ هوای خود خلاص نتواند یافت و درین منزل پنجم سلوک نتواند کرد - والله اعلم .

- (۲۸) اما چون خداوند را - سبحانه و تعالی - در حق^۲ بنده^۳ از بندگان خود^۴ عنایتی باشد ، بصفت ارادت محبت^۵ بردل وی تجائی کند . پس بنده را ارادت محبت^۶ او در جنبانند ، و درد طلب آن حضرت در دل وی پدید آید ، و بدان سبب شفقت در کل^۷ مخلوقات بروی تمام شود . بعد ازین بنده روی از شهوات و مرادات^۸ نفس بگرداند .
- (۲۹) و ازینجا سرگذشتی در خاطر این ضعیف می آید ، دلیست برآنکه چون بنده را طلب راه حق^۹ پدید آید ، روی از مراد خود بگرداند و شفقت بر خلق خدای در دل وی جای گیر شود : یعنی پیش ازین که این ضعیف را گوی سعادت در میدان^{۱۰} شقاوت افتاده بود ، و در آن وقت توسن نفس سر از او امر الهی می کشید و در صحرای مراد و مناهی می دوید و از مرغزار غفلت توشه می ساخت ، اما در عین آن حال نور آشنائی از حضرت پادشائی او - جل^{۱۱} جلاله - بر اطوار دل این ضعیف می افتاد و اثر محبت^{۱۲} وی ظاهر می شد . گاه از شام نفس امّاره صبح روح در پرده می رفت ، گاه آفتاب محبت^{۱۳} از برج سعادت بر می آمد و ظلمت شام شقاوت از وی می گریخت ، گاه لعبت دولت از پس پرده محنت از راه محبت^{۱۴} روی می نمود ، گاه زنگی شقاوت از خم خانه^{۱۵} ظلمت سر بیرون می کرد و درد معصیت را بر جان این ضعیف می ریخت . پس هر گاه که پرتوی از ظهور آن نور زیادت افتادی ، در پرتو آن نور این ضعیف فرقت آشنائی را باز دیدی از ظلمت پنهان شکنی و کدورت بی وفائی ، [و] از ظهور آن نور از ظلمت ضلالت در خجالت افتادی .
- (۳۰) پس در ملامت خود عزالتی طلب کردی و نفس خود را بدان جای باز کشیدی و مشت ندامت را در سینه^{۱۶} سامت می زدی ، و هر دم سر حسرت را بر دیوار غم

۱ - درین : L - بنده را : L - بنده سلسله N || ۵ - کل : L - +

جمع N || ۷ - از : L - در : N || در : L - به : N || می آید : L - + و N || ۱۴ - و : L - ||

۱۶ - پرتوی از : N - پرتو - L || ۱۷ - دیدی از : L - یائتی و N || ۱۹ - بدان جای : L :

در اینجا N || ۲۰ - در : L - بر N ||

می کوفتی، و این راز نیاز را در حضرت بی نیاز عرضه می داشتی بیت :

چبست که هیچ سوی ما خود نظری نمی کنی

حال دل شکسته را به بتری نمی کنی

دل ببری و تن زنی رو که تو نیز چون فلک

در حق کس عنایتی بے جگری نمی کنی

(۳۱) و باز این مناجات می گفتی : الهی، بیگانگیست که بر ما بخشا، و بوفاکاریت

که بر جفاکاری ما رحمت کن ! الهی، اگر مقصود از آفرینش این ضعیف آتش است،

قبولم، اما طاقت بارفراق و درد گناه نمی یارم ! الهی، از سر طاعت تو دوزخ با مشقت

را دوست می دارم، اما از راه معصیت حوران با ملاحه را نمی خواهم ! الهی، بنده ام،

در بندگی خودم راه ده، و سرم در چاه ده ! الهی، از خودم دور مکن و با بنده حدیث

جور مکن ! بیت :

آه از غم و آه از غم و آه از غم تو رخساره لعل من چو کاه از غم تو

آری، این ضعیف در ایام ماضی این می گفت، و امروز نیز درین حال که هست هم این

می گوید بیت :

در عشق توام چو پای در سنگ آید صحرای جهان بردل من تنگ آید

در دوزخ اگر وصل تو در چنگ آید ما را ز همه بهشتیان تنگ آید

(۳۲) اما چون بار دیگر که پرتو آن نور پرده در روی کشیدی، رندان خرابات

وجود انسانی چون خود را در پس پرده ظلمات نفسانی پنهان یافتندی، باز سر نهای

معصیت باز کردند، و بار دیگر پای در او باشی و مفلسی نهادندی و دست را بقتلاشی

۱ - راز نیاز : L - راز - N || ۲ الی ه - بحر رجز || ۶ - بخشا : L - بخشای N || ۸ - قبول

L : قبول کردم N || نمی یارم : L - ندارم N || ۱۱ - جور : L - : N || ۱۲ - بحر رباعی ||

من : L - ما : N || ۱۳ - هم این : L - همین N || ۱۵ - چو پای : L - پای چو N || من : L :

ما N || ۱۶، ۱۵ - رباعی || ۱۷ - روی : L - : N

ونا کسی ولا اُبالئی بر گشودندی ؛ و در آن ساعت اقتضای وقت این بود که می گفתי
بیت :

۳ ای دل سخت جان من باز دگر چه می کنی

راه خطا چه می روی کار خطر چه می کنی

راه دراز در رهت بادیه ایست پر خطر

۶ زاد ره از چه ساختی ساز سفر چه می کنی

عشق بتان نه کارتست از پے آن چه می روی

کار مرا چو زلف خود زیر و زبر چه می کنی

۹ (۳۳) تا آن لعبتِ غیبِ بی عیب ناگاه از پس پرده بیرون آمدی و نسیم صبا

بوی یوسفِ وفا را بمشام کنعان دل رسانیدی ، تا یعقوب جان در بیت آخزان چون

یوسف گم گشته را باز یافتی این ترنم بر کشیدی بیت :

۱۲ که برگزشت که بوی غیر می آید که می رود که چنین دل پذیر می آید

خبر ز یوسف گم گشته می دهد یعقوب مگر ز مصر بکنعان بشیر می آید

(۳۴) و در آن وقت این ضعیف را با دوسه رند لاابالی که شبانروزی پهلوی بر نهالی

۱۵ غفلت داشتندی ، و پیوسته در ملعب لُهو بلعب و طنازی و غمنازی و قمار بازی مشغول بودند ،

و در مقبحة جهل بعلت جهالت معلول ، و از معقول و منقول بر کران ، مادام خود را در

کام مهلکه نهنگ هوی انداخته ، فی الجمله از آن جمله که جلسه السوء باشد ، مجالس

۱۸ می بودی ؛ و ازیشان آسیب دخان معصیت صدق منشور رسالت را که « مثل جلیس السوء

کثل نافخ الکبر ، إن لم یُحرقک نارَه ، عقب بک دخانه » بدل این ضعیف می رسیدی .

(۳۵) تا وقتی اتفاق را با جماعتی ازیشان در مجلس فساد می معاد شیطان بود

۱ - ولا اُبالئی : - L : ولا ابالی N || می گفתי L : می گفتمی N || ۳ - باز N : بار L ||

۸ - زلف N : حال L || چه می کنی N : - L || ۲ الی ۸ - بحر رجز || ۱۲ ، ۱۳ - بحر مجتث ||

۱۰ - لهو N : - L

بنشست و بر قواعد ایشان در آن مقاعد نفسی ضایع می کرد، تا وقتی که مُفلس از آن مجلس دَنِیس ناکس برخاست و روی را بوطن معهود خود آورد. و چون بوطن باز رسید، چون مدهوشی خراب بیفتاد و در خواب شد. و در آن خانه زاهده معصومه بود. خفته ناگاه از خواب بیدار می شود. چون چشم بازی کند خانه روشن می بیند؛ سر بر می دارد و نگاه می کند. در آن صفه که این ضعیف خفته بود، بر سر بالین این ضعیف شخصی می بیند که ایستاده است و نماز می کند، چنان که سر او بسقف خانه رسیده بودی، و از پرتو نور او آن خانه روشن شده. پس مردم که دو گانه بگزاردی، سر را فراز دپک این ضعیف داشتی و این لفظ بگفتی که «توبه کردی، توبه کردی، توبه کردی؟» و بکرات و مرآت همچین می کردی. و در آن وقت که وی این سخن می گفتی، ناله زار ازین ضعیف بر می آمدی. چون بامداد شد، آن مستوره این حکایت باز می گفت. رقتی در دل این ضعیف پدید آمد و مهابتی بر نفس مستولی شد؛ تجدید اسلام بجای آورد و نیت توبه کرد.

(۳۶) اما با مردم ناجنس همچنان مخالطی می افتاد، و بواسطه مخالطت ایشان پرتو نور آن نیت کمتر می شد؛ و بدان سبب ضعیف در اعتقاد پدید می آمد، تا ناگاه شبی این ضعیف با جماعتی از هر جنس نشسته بود. اتفاقاً حادثه افتاد که پای این ضعیف خرد بشکست؛ و بدان سبب که بواسطه شکستن پای این ضعیف آن جماعت را زحمتی نشود و آن شکسته پیدا نیاید، چندان مشقت زیادت بدین ضعیف رسید که صفت نتوان کرد. اما در آن حال این ضعیف می دانست که چه بوده است: یعنی فتوحی غیبی است که از حضرت ربّ الارباب رسیده است؛ و استحکام توبه می کند. در آن ماعت بجای فریاد و آه، الحمد لله می گفت، و با خود می دانست که این نعمتی است در لباس محنت

۲ - را L : N - ۵ - بود L : N - ۶ - بودی L : N - ۷ - آن L : N -

۸ - توبه کردی و L : N - ۱۰ - می گفت N : گفت L - ۱۵ - سبب N : واسطه L -

بواسطه N : سبب L - ۱۷ - فتوحی N : فتوح L - ۱۸ - و N : L - ۱۹ - این نعمتی

است N : نعمتست L

که پوشیده بدین ضعیف می‌رسد، و آن همه زهر مشقت را که در جام محنت از دست
ساقی محبت بدین ضعیف می‌رسید چون شکر بشکر نوش می‌کرد، و می‌دید که اگر این
ساعی مهیب را از بارگاه غیب بی‌ربب بتنگی نفس نفرستادندی، طناب خیمه سلامت^۲
درهم می‌کشیدی، تاخرگاه غفلت را بر صحرای ملامت زند. و این ضعیف در آن حال این
بیت می‌گفت و زار می‌گریست بیت :

- سودای توام در جنون می‌زد دوش در بای دودیده موج خون می‌زد دوش^۱
تا نیم شبی خیل خیال تو رسید ورنه شه جان خیمه برون می‌زد دوش
(۳۷) فی الجمله: برین نسق روزگاری بی‌رونق برین ضعیف می‌گذشت. گاه
مشعل نور ارادت بردل این ضعیف پرتو می‌انداخت، گاه این ضعیف با ظلمات نفس^۹
وهوی می‌ساخت: تا در عین این حال ناگاه این ضعیف مصطفی را - صلوات الله وسلامه
علیه - در خواب می‌بیندی و بسیاری از اصحاب با وی بودند - رضوان الله علیهم اجمعین -
و از جانب مغرب بسوی مشرق بنائی می‌کشیدندی. و در آن حال مصطفی - صلوات الله^{۱۲}
وسلامه علیه - بپلی بدست دارد که طول و عرض آن بیل در چشم این ضعیف بزرگ بزرگ
می‌نمودی؛ و مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - بدان بیل گیل برمی‌داشتی و بر آن بنا
می‌اندازدی، و اصحاب پای را بر آن گل می‌نهدی و مر آن بنا را محکم می‌کنندی. و در آن^{۱۵}

۱ - که پوشیده N : پوشیده که L || و N : L || را N : L || ۲ - این L : آن N ||
۳ - غیب... نفس N : غیب بتنگی رب نفس (کذا) L || ۴ - می‌کشیدی: می‌کشید N L ||
۶، ۷ - رباعی || ۸ - رونق برین L : رونق بدین N || ۹ - می‌انداخت L : + و N ||
۱۱ - می‌بیندی L : می‌بیند N || اصحاب N : + که L || ۱۳ - دارد L : داشتی N ||
۱۴ - می‌داشتی L : میداشت N || ۱۵ - می‌اندازدی L : می‌انداخت N || های را L :
پای - N || می‌نهدی L : می‌نهادند N || بنا را N : بنا - L || می‌کنندی L : می‌کردند N

- حال این ضعیف باخود این می گویدی که اینک قوت محمدی! که ما وقتی می شنیدیم که
 الله - تعالی و تقدس - وبرا بچهل نبی قوت کرامت فرموده است، اگر نه این قوت باشدی.
 ۳ چنین بیلی را کار چگونه تواند فرمود؟ این ضعیف درین اندیشه تفکر می کرد، که
 مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - آن بیل را بدست امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب
 داد - رضی الله عنه - و آن بیل در دست وی نیز سبک می نمود. و بر آن ترتیب که مصطفی
 ۶ این بیل را کار می فرمودی، وی نیز همچنان بی رنج و الم آنرا کار می فرمود. باز این ضعیف
 تعجب می کرد از شجاعت وی، و باخود می گفت: آنچه می شنیدیم که علی اسدالله است و
 شجاع لشکر بارگاه نبوتست و در خیر را از جای برکنده است؛ و اگر نه چنین باشد، چنین
 ۹ بیلی را کار کجا تواندی فرمود؟ هنوز درین اندیشه بودم، که مصطفی - صلوات الله وسلامه
 علیه - بامیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - خطاب کرد که یا علی! این بیل را بدست این
 عبدالرحمن ده! پس امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - دست این ضعیف بگرفت و آن بیل
 ۱۲ را در دست این ضعیف نهاد، و عجب بیلی بدان بزرگی در دست این ضعیف سبکی نمود؛ و این

- ۱- این می گویدی... محمدی که L: تعجب میکرد و می گفت N || ۲- الله تعالی...
 فرموده است L: حق سبحانه و تعالی مصطفی را صلی الله علیه و سلم قوت چهل نبی کرامت
 فرموده N || این L: آن N || باشدی L: بودی N || ۳- بیلی N: بیل L ||
 کار... فرمود L: چگونه کار فرمودن توانستی N || تفکر می کرد L: بود N ||
 ۵- داد... عنه و L: کرم الله وجهه داد N || ۶- این بیل را L: صلی الله علیه و سلم
 N || می فرمودی L: می فرمود N || وی L: او N || ۷- آنچه L: ما N || که L: +
 امیرالمؤمنین N || ۸- نبوتست L: نبوت N || و در خیر... است L: - N || باشد L:
 بودی N || ۹- کار کجا تواندی L: کجا کار توانستی N || هنوز L: - N || اندیشه
 L: تعجب N || ۱۰- رضی الله عنه L: کرم الله وجهه N || خطاب کرد L: اشارت فرمود
 N || بدست این L: بدست N || ۱۱- پس L: - N || دست... بگرفت و L: - N ||
 ۱۲- نهاد و N: نهاد - L || سبکی L: سبک N

ضعیف دانست که آن جز معجزه^۱ نبی نیست. هم بر آن ترتیب نبوی این ضعیف آنرا
کاری فرمود و گل بر آن بنامی انداخت، و مصطفی باعلی^۲ و اصحاب که حاضر بودند پای
بر گل می نهاد. این خود عجب سری است. ۳

(۳۸) القصه، در آن کار و در آن حال این ضعیف از آن واقعه پاپس آمد، پس
رای این رؤیت را بعد از رؤیت بر مقتضای « کلّ لانا یترشّح بما فیه » این می گفت
بیت: ۶

سعدت در جهان پیدا است امروز که زیبا یار ما با ماست امروز
چو زیبا یار ما با ما بشارست غم و انده ز ما برخاست امروز
بحمد الله بکام دوستانست بنامیزد خوش و زیباست امروز ۹
و بعد از مدتی دیگر نشان آن بود که طریقت محمدی از امیرالمؤمنین علی^۳ - رضی الله
عنه - عنعنه بعننه دست بدست بدین ضعیف رسید. و بعد از آن هر چیز را که این ضعیف
از مجاهده و ریاضت بر نفس خود اختیار کرد، نفس را در آن منقاد یافت و توفیق الهی ۱۲
بدان متصل شد. الحمد لله علی کلّ حال و صلواته علی محمد و آله خیر آل و علی اولاده
و اصحابه، و سلّم تسلیماً کثیراً! این جمله که یاد کرده شد، چون نعمتی بود از حضرت
عزّت در حقّ این ضعیف، موافقت سنت الهی ازین نعمت حدیث کرده شد: « وَاَمَّا ۱۵
بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ».

(۳۹) امّا سبب یافت تشریف این طریق، خداوند را در حقّ این ضعیف نعمتی
دیگرست، و آن چنان بود که در مبدأ حالت این ضعیف بکوی زهد فرو افتاده بود، و ۱۸

۱ - نبی : L : نبوی N || این ضعیف آنرا L : آن ییل را N || ۲ - بنا N : - L ||
علی و L : - N || بودند L : بودند N || ۳ - می نهاد L : می نهادند N || ۴ - پاپس
L : باز N || ۷ الی ۹ - بحر هزج || ۸ - بشارست L : بشادی ست N || ۱۱ - عنعنه بعننه
L : معنن N || ۱۲ - از N : - L || خود N : - L || ۱۴ - که N : - L || ۱۵، ۱۶ - سورة
۹۳ (الضحی) آیه ۱۱

از شرب مقامات مقربان و از ذوق مشارب مردان و شوق مشتاقان بی خبر بود. و در آن وقت در خدمت شیخ احمد جوربانی - قدس الله روحه العزیز - ، که این ضعیف مرید خاص اوست ، جماعتی درویشان بودند که شیخ ایشان را بخلوت می نشانیدی . اما چون این شیخ مردی امی بود ، و نیز کَلَّ اللسان بود . نفس این ضعیف منقاد ارادت او نمی شد ، از بهر آنکه این ضعیف را نظر بر ظاهر حال آن بزرگ بود ، و آن مهابت و لایقی که آن پیر را در باطن حال بود ، این ضعیف از قالب طلب می کرد . اما چون خداوند را در حق این ضعیف کرامتی بود ، از جمله درویشان او درویشی عزیز را ، که معروفست به پور حسن ، بسر وقت این ضعیف انداخت . پس آن عزیز ، که سعادتش دایم باد ، سخنی چند از شیخ و طریق او شرح کرد و از شرایط ذکر و خلوتی که ایشان را بود حکایت گفت ، تا آن وسیلی شد که این ضعیف را داعیه ارادت شیخ برخاست و اثر محبت او در دل پدید آمد .

(۴۰) و این حال در ولایت اسفرائین در دیهی بود که آنرا کسرق گویند ، و بر کنار آن دیه بر شمال قبله خلوت خانه بود که آن معروفست بخلوت خانه شیخ ابوبکر کتانی - قدس الله روحه العزیز - . پس این ضعیف با آن عزیز در آنجا باز کشید ، سبب آنکه جائی متبرک بود ، تا وقت نماز پیشین شد . پس نماز جماعت در آنجا با یکدیگر بگزاردیم . آنگاه این ضعیف از آن عزیز استدعا کرد تا بر آن شرایط که از خدمت شیخ تلقین ذکر داشت این ضعیف را تلقین کرد ، و این ضعیف بر آن جمله که اشارت آن عزیز بود روی دل را متوجه حضرت ربوبیت گردانید و تا نماز دیگر بر آن ذکر مواظبت نمود . پس نماز دیگر بجماعت بگزاردیم و دمکی بنشستیم . چون برخاستیم ، روز زرد بود که بیرون آمدم ، چندان ذوق بشوق آمیخته در باطن این ضعیف پدید آمده بود که صفت

۲ - خدمت L : صحبت N || جوربانی : حوربانی L : جوربانی N || روحه العزیز

L : سره N || ۳ - که N : L || این N : L || ۵ - و آن L : و - N || ۹ - آن L : +

رمز N || ۱۳ - الله روحه العزیز L : سره N || در آنجا N : بانجای L || ۱۸ - دمکی L :

دسی N || بود N : L -

نتوان کرد، و بدان سبب تمام از خواب غفلت بیدار شده. پس با دلی کباب چون مستی
خراب می‌رفت و هر دم آب حسرت را از ایام رفته و روزگار بیاد داده در بر می‌ریخت
و این می‌گفت بیت:

۳

روز فروشد بکوه شمع و شراب آورید

ساقی همچون نبات باده ناب آورید

۶

از لب شیرین او نقل و طبرزد نهید

وز دل بریان من زود کباب آورید

و از آن روز باز از تقلید این ضعیف تحقیق برگشود، و باز دانست که این حدیث بوی
آشنائی دارد بیت:

۹

بویی بمن آمد و بدو مست شدم بویی دگر ار بشنوم از دست شدم

(۴۱) پس دل این ضعیف محبت اصحاب می‌سگالید و بذوق و شوقی تمام در

ارادت شیخ می‌خرامید. چون شرط ارادت بجای آورد و روزی چند در خدمت آن ۱۲
بزرگوار دین - قدس الله روحه العزیز - که قطب وقت خویش بود بایستاد و این طریق را
چنان که شرطست از خدمت ایشان فرا گرفت، بواسطه برکات همت و پرتو نظر ایشان
که برین ضعیف افتاد بسعادت بی نهایت رسید. الهی الهی الهی، که حق آن عزیز ۱۵
که یافت این طریق را واسطه شد برین ضعیف فراموش مکن!

(۴۲) اما پیری دیگر بود، هم از مریدان شیخ رضی الدین علی لالا - قدس الله

۱- شده L: شد N || ۲، ۱- چون مستی خراب: مستی خراب L: سر مست و خراب N ||

۲- را L: N || در بر L: از دیده N || ۳- این L: بیت N || ۶- و L: N ||

۴- الی ۷- بحر منسرح || ۱۰- بمن L: چمن N || دست شدم L: دست شوم N || بحر رباعی ||

۱۲- می‌خرامید L: پس N || ۱۳- روحه العزیز L: سره N || ۱۴- پرتو N: L ||

۱۵- الهی الهی الهی N: الهی L || که حق L: بحق N || ۱۶- شد L: که N ||

۱۷- علی L: N

روح‌العزيز-، که ویرا شیخ عبدالله گفتندی ؛ و از انعام و اکرام خداوند در حق این
ضعیف یکی دیگر آنست که آن پیر را دریافت، و تلقین ذکر او نیز بدین ضعیف رسید. و
او در ولایت نسا، در کوهستانی که بجانب کریستان باز دارد، نشست داشتی، چنان که
مدت سی سال بود که وی در آن کوه می‌بود و درویشی چند که در خدمت وی ملازمت
می‌نمودند. و بناء قوت ایشان از آن جمله نبود که شبهه باشد، زیرا که ایشان پارگی
نخم قدیمی نگاه داشته بودند [که] در آن بی‌آبه در زمین انداختندی و بدان قدر که
حاصل آمدی قناعت کردند و هم آنجا بدست خود آس کردند و بر آن روزگاری
می‌گذاشتندی.

۴۳) و ازین شیخ عبدالله کرامات بسیار ظاهر بودی ؛ و از عجایب کرامات او
یکی آن بود که این ضعیف مشاهده کرده است: در ولایت کریستان دیهی است که آن را
سرانی گویند؛ جوانی بود از مهترزادگان این دیه، با هیکی درشت و قوتی عظیم. اتفاقاً
در آن جوان جنونی پدید آمد، چنانکه هر کس را که می‌دید از وی در بیم هلاک می‌افتاد،
و هولی و مهابتی در دل آنکس پدید می‌آمد؛ و نیز کسی را طاقت ضربت بازوی او نمی‌بود،
چنان که مردم آن دیه از وی در رنج افتادند. این شیخ عبدالله را - قدس الله روحه‌العزيز -
از حال وی خبر شد. برخاست و بدان دیه آمد. چون آن جوان مجنون را چشم بروی
افتاد، منقاد او شد و سکونی در وی پدید آمد. چون شیخ را قصد مراجعت پدید آمد، آن
جوان مجنون نیز در خدمت او بدان کوه نقل کرد؛ و تا آن شیخ در حیات بود، آن جوان مجنون

۱۷، ۱۸ - الله روحه‌العزيز L : سره N || ۱ - گفتندی و N : گفتندی - L || خداوند
L : + عزشانه N || ۲ - ذکر L : - N || ۳ - در ولایت ... باز دارد L : در کوهستان
بولایت نسا N || ۴ - بود که L : بود - N || ۵، ۶ - از آن جمله ... قدیمی L : بروجهی حلال
بودی چنان که پاره نخم از قدیم N || ۶ - در آن ... انداختندی L : و در آن زمین بی
آب می‌انداختند N || بدان N : آن L || ۷ - آمدی L : شدی N || بران روزگاری L :
بدان روزگار N || ۹ - از عجایب ... تا صفحه ۲۳، سطر ۱۹ L : - N

خادم وی بود و خدمت مجاوران و مسافران می کرد ، و چنان چُست بود که اگر بیست مسافر برسیدندی ، در حال بنشستی و چندان آرد که قُوت ایشان را بایستی بدست آس کردی و ایشانرا لاخته پختی ، و چهار پایان ایشانرا بچرا بردی ، و هر خدمت که بودی ۳ همه وی کردی .

(۴۴) و این مجنون چنان منقاد ارادت شیخ بود که اگرش آبی بایستی ، تا از شیخ دستوری نخواستی ، نخوردی . و اگر یک روز از پیش چشم شیخ غایب ماندی ، ده کس ۶ را مجروح و افکار کردی ، و تا در خدمت شیخ بودی ، مور از وی نیاززدی ، بلکه همه منفعت و راحت بودی . و این شیخ عبدالله - قدس الله روحه العزیز - ویرا « امیر » گفتی و با وی مزاحها کردی ، و هرچه آن مجنون گفتی شیخ را خوش آمدی . گاه بودی که ویرا ۹ گفتی : میر ، تو میری و چند دیگر؟ گفتی : من میرم و هزار دیگر! روزی ویرا می گفت: میر ، اندک خور تا نفست بمیرد! گفت : اگر شیخ اجازت کند چندان بخورم که نفس در زیر آن بمیرد! و هر وقت که شیخ را مسافران رسیده بودندی ، بوقت ۱۲ مراجعت ایشان شیخ را گفتی که یا شیخ ، روا باشد که همتی با این جماعت درویشان دارم؟ شیخ تبسمی بکردی و گفتی : روا باشد . گفتی که گفت شیخ را هزار همت با ایشان دارم! و ازین نوع کلمات بسیار راندی . اما عجبی دیگر آن بود که هر بار که ۱۵ شیخ ویرا باز پرسیدی که میر ، چون من بمیرم توجه خواهی کرد؟ وی گفتی : هرگاه که شیخ بمیرد من نیز هم بمیرم! و اتفاق را همچنان افتاد . فی الجمله ، مثل این کرامات بسیار از آن بزرگه نقلست ، خصوصاً اهل ولایت نسا و کریستان را از وی در کرامات ۱۸ روایات بسیار باشد .

(۴۵) و شیخ ما نیز رضی الدین علی لالا در حق وی نظری تمام داشته است ، چنان که در آن وقت که ابن ضعیف به نیت زیارت ایشان بشهر نسا رسید ، شمس الدین ۲۱

۲۰ - نیز L : - N || ۲۱ - چنان که L : + در شأن او فرموده است که N || در

آن وقت که ... مختصر می بینید صفحه ۲۴ ، سطر ۹ L : - N

گنجۀ مردی بود که در طرف خراسان در علم قرآن مثل او نبود، وی حکایت گفت
 که چون شیخ رضی الدین علی لالا - قدس الله روحه العزیز - بنسا رسید و در خانقاهی
 ۳ که آنرا خانقاه روح آباد گویند فرود آمد، پس در آن وقت تمامت اهل ولایت و بزرگان
 ولایت بزیارت شیخ غلو کرده بوده اند؛ و شیخ در صفه که روی بجانب قبله دارد
 نشسته بود، و بسیار بزرگان در آن مجلس حاضر بودند. عبدالله برخاست [و] بسبب
 ۶ تجدید وضو بیرون آمد. او می رفت، و شیخ در عقب وی می نگرید. تا عبدالله از پیش
 چشم شیخ غایب شد، شیخ روی فرا جمع کرد و گفت: این عبدالله ما را چگونه می بینید؟
 تمامت جمع گفتند: شیخ، درویشی عزیزست. شیخ گفت آری، درویشی عزیزست،
 ۹ اما شما او را بس مختصر می بینید: این عبدالله ما قایم مقام عبدالله انصاریست - قدس الله
 روحه العزیز - !

(۴۶) و این عبدالله از اول مرید شیخ رشیدالدین طوسی بوده است - قدس الله
 ۱۲ روحه العزیز - و باشارت شیخ رشیدالدین باز بخدمت شیخ ما نقل کرده بود، سبب آنکه
 شیخ رشیدالدین ویرا گفته بود که یا عبدالله، مفتاح سعادت تو بدست شیخ رضی الدین
 علی لالا است؛ وقتی که بخدمت ایشان ملازمت نمائی، چون نور آفتاب همت ایشان در
 ۱۵ دل تو پرتو اندازد و تأثیر نظر مبارک ایشان در تو اثر کند، بیکه نظر و همت ایشان این
 در را بر تو بگشایند! و در آن وقت که این شیخ عبدالله بخدمت شیخ رشیدالدین طوسی
 پیوسته بود و شیخ ویرا [به] خلوتی نشانده، چون از خلوت بیرون می آید درویشان
 ۱۸ می گویند ویرا: ما را حکایت گوی تا در خلوت چه دیدی؟ وی خاموش می باشد و هیچ
 نمی گوید؛ چون الحاح بسیار می کنند، برمی خیزد و نعره زنان رقص می کند و این می گوید
 بیت:

بیچاره کسی که زر ندارد از روی نکو خبر ندارد ۲۱

۷- می بینید: می بیند L || ۱۰، ۹- قدس... العزیز L: N || ۱۱ - از اول L: -
 N || ۱۲، ۱۱ - قدس... العزیز L: N || ۱۲ - شیخ رشیدالدین باز L: او N || بود
 سبب آنکه... رحمة الله عليهم صفحه ۲۵، سطر ۳ L: N || ۲۱ - بحر هزج

شیخ رشیدالدین در آن حال در می‌آید و حال باز می‌داند، ویرا در کنار می‌گیرد. و بدان سخن که آن عزیز را در قال آمده بود میان جمع و شیخ آب چشمی پدید می‌آید، و آن جماعت درویشان را جمعیتی روی می‌دهد و میان ایشان ذوقها می‌رود. رحمة الله علیهم. ۲

(۴۷) پس یافت خدمت و تلقین ذکر ایشان نیز، که از دو جانب مسلسل است بمصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - انعامی و اکرامی دیگر بود خداوند را - عزّ اسمه - در حقّ این ضعیف، تا بواسطه آن بسیاری فتوحات غیبی رسید و استظهاری تمام ۶ در سلوک راه پدید آمد. الهی، بنیاز نیازمندان، که صد هزار قنادیل نور و تحف سرور بچنان و روان مشایخ ما - رضوان الله علیهم اجمعین - تا بمصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - در رسان! آری، «تا خود بکجا رسد سرانجام هنوز؟» «إن شاء الله که ۹ جز خیر نباشد!

(۴۸) مقصود از این کلمات آغاز از آنجا بوده است که می‌گوئیم: نشان مرید آنست که ترك مراد در روی پدید آید. دلیل آنست که وقتی که مبدأ حالت این ضعیف ۱۲ بود، چون مراد حقّ پدید آمد که قلب این ضعیف را قلب کند، تا برگردد از جانب هوای خود بمقصود و متوجه شود بجهت رضای معبود، در آن وقت این ضعیف را تحیر پدید آمد که خود را نمی‌شناخت و نمی‌دانست که ویرا چه بوده است، بلکه زینت ۱۵ رعونت بکلی ازین ضعیف زایل شده بود و چون مدهوشی ترك خودی خود گفته و بی اختیار روی از کار و بار بگردانیده، چنان که روزی پدر این ضعیف - رحمة الله علیه -

۲ - سخن... شیخ: سخن جمع و شیخ که آن عزیز را در قال آمده بود L || ۴ - پس

L: غرض که N || نیز L: N || ۸، ۷ - نور و تحف سرور L: تحف و نور و سرور N ||

۸ - اجمعین L: N || ۹ - تا خود... هنوز: مصراع در بحر رباعی || خود N: - L ||

۱۱ - کلمات L: N || ۱۴ - بمقصود و L: و بمقصود N || ۱۵ - آمد L: شد N ||

خود را N: خود - L || و نمی‌دانست N: - L

بتعجب درین نحیف نگاه می کرد و این می گفت : عجب که من هیچ گونه راه فرا کار
نوم نمی برم . گاهیت بینم که بده رنگ و نیک برآئی و مردم بنوعی دیگر سر و شکل خود
۳ را برآرائی ، و گاهی چون زنده پوشی با کهنه پوشی در سازی . این نه سیرت مردمان
عادل باشد ، بلکه ارباب تربیت ازین حال در تریب افتند ! و این ضعیف در آن حال
نمی دانست که این پیر - رحمة الله علیه - چه می گفت و یا خود با که می گفت . بیت :

۶ منکر بودم عشق بتانرا یکچند آن انکارم مرا بدین روز افکند

بلکه خود را سیر آمده دو عالم غیب و شهادت می دید ، نه سودای طاعت نه رغبت
معصیت ، آلا دردی که در مانش همان درد بود . « عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ
۹ خَيْرٌ لَّكُمْ » . بیت :

زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و انگارید قند

(۴۹) پس چندانکه آن درد زیادت شد ، این ضعیف را حیاتی پدید می آمد ، و از
۱۲ آن مدهوشی بهوش باز می افتاد ، و آن حیرت بعشق در بدل می شد . تا بدان جای رسید
که موئی که بر سر بود سر این ضعیف را در پای می کشید . و در آن وقت این ضعیف را
ارادت بخاندان شیخ ابوسعید بوالخیر بود - قدس الله روحه العزیز - ، اما بواسطه مادر و
۱۵ پدر بدان طرف نمی توانست رفت که موی را حلق کند . درویشی از آن طرف رسیده
بود - نور الله قبره - و این ضعیف را با آن درویش پیوندی شده . از آن درویش استدعا
کرد که بر آن نیت که ترا دست بثربت شیخ رسیده است ، موی مرا حلق کن ! آن
۱۸ درویش این ضعیف را اجابت کرد . چون موی از سر این ضعیف برداشته شد ، روحی

۱ - این L : N - ۲ - که N : L - ۳ - کهنه پوشی L : کهنه - N ||

۶ - بحر رباعی || ۹، ۸ - سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۱۳/۲۱۶ || ۱۰ - بحر رمل || ۱۲ - در بدل

می شد L : متبدل می گشت N || ۱۳ - که موئی که بر سر بود : موئی که بر سر بود L :

که موئی بر سر بود و N || ۱۶ - با آن درویش L : با او N || شده N : L - از آن

درویش L : از وی N || ۱۸ - این ضعیف را L : N -

با راحت و آسایشی با جمعیت و ذوقی با شوق در دل این ضعیف پدید آمد، و آن بند حیرت تمام از پای دل برداشته شد؛ و این ضعیف را بکلی طلب مطلوب فرو گرفت.

- (۵۰) آه آه، که رفتیم و شدیم گرفتار دانه دام بلای نعمت، و در دعوت سرای جود بصلای وصال برخوان کرمت بکام نرسیدیم! ای آنکه باوّل با عاشق بعشق بازی عاشق نوازی می کند، و بآخر عاشق مسکین در عشق او جان گدازی می کند! یا ربّ، این چه اسرارست که در سرّ این کارست، که نزدیکان تو خود را دور می بینند و آشنایان حضرت تو خود را بیگانه می دانند؟ آری، آن این حکایتست که امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - می گفت آن جماعتی نومسلمانان را که بتازگی پای در دایره اسلام می نهادند و بشارت «مِنْ كُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ» در پرتو ایمان خود جلوه کنان نیاز را بر حضرت نبوّت عرضه می داشتند، که «کُنَّا کَمَا کُنْتُمْ وَلَکِنْ قَسَتْ قُلُوبُنَا».

- (۵۱) استدعای این ضعیف بجماعتی برادران دینی و دوستان حقیقی آنست که همت دارند، که این ضعیف امروز خود را از مقام آشنائی در معرض بیگانگی می بیند و وِرْدِ درد خود را این می داند که می گوید بیت:

- اوّل که مرا بدام خویش آوردی صد گونه وفا و کام بیش آوردی
چون دانستی که عاشق روی توام بیگانگئی تمام پیش آوردی
پس نشان بیگانگی دوگانگیست؛ و اگر این ضعیف ده رنگ نبودی، سخنش صد رنگ نبودی؛ بک سخن آغاز کرده و بهزار شاخ بیرون شده. اما چون این ضعیف می داند که تقریب سخن از اهل تربیت طمع دارند، لاجرم بر آن طریق که قلاووز خاطر قدم می نهد، چون گوی در عقبش دوان، قلم دوزقان بسری دود و بر روی کاغذ دو روی رقم می کشد.

۴ - جود L: وجود N || ۵ - نوازی می کند L: نوازی می کنی N || عشق او L:

عشق تو N || ۷ - آن L: N || ۸ - دایره L: N || ۱۱، ۱۲ - همت دارند: همت

باز دارند L: همتی می دارند N || ۱۳ - که L: و N || ۱۴، ۱۵ - رباعی || ۱۵ - بیگانگئی N:

بیگانگی L || ۱۸ - دارند L: می دارند N

القصه، چون این ضعیف را طلب مطلوب در جنبانید، نوها و خزها را در چشم این ضعیف حقیر کرد، و کهنها و ژندها را در چشم این ضعیف زینتی پیدا شد.

۳ (۵۲) و آن حکایت اول را سرتی عجب پدید آمد. طریق زهد اختیار کرد و با خود مقرر کرد که از دنیا براندک چیزی که ناگزیرست اقتصار کند. چون چنان اتفاقی شد، اندیشید که بناء عمل صالح بر قوت صالح اولیتر. در دل بدان واسطه چیزی پدید آمد که در لقمه هر کس شبهه اثبات می کرد، و آن نه نیک بود. پس چون وقت ارتفاع غله شد، این ضعیف با خود گفت که بهتر آن باشد که در راه هائی که مردم خوشه بخرم می کشند می گردد و از خوشهائی که بر راه افتاده باشد برمی گیرد، و اندکی که از آن حاصل می شود، روزگاری بدان برمی برد. پس همچنان کرد و در راهها می گشت، و هر کجا خوشگکی افتاده می دید، برمی داشت و در سبیدی جمع می کرد.

(۵۳) پس دور نبود از آنکه هر کجا خوشگکی افتاده بود، جمعی مورچگان بر آن جمع آمده بودند و نصیبه خویش از آن حاصل می کردند، و این ضعیف با آن نمی افتاد. ناگاه بردل این ضعیف آشکارا گشت که مقصود تو آنست تا زحمت تو از خلق کم شود؛ پس این مورچگان که ضعیفترین خلقتند، ایشان می خواهند که نصیب خویش ازین خوشه بردارند. تو ایشان را محروم می کنی و در سبد خود می اندازی: این ظلم باشد! در تحیر افتادم و با خود گفتم: اگر بر ندارم، من محروم باشم، و اگر بردارم، ایشان محروم باشند؛ پس بهتر آنکه میان ما انصافی پیدا آید. و آن آن بود که هر خوشه را که

۱ - خزها را : L خزها N || ۴ - براندک : L باندک N || اقتصار : L :

قناعت N || ۷ - خوشه : N سوالی L || ۸ - می کشند : N نقل می کنند L || خوشهائی

L : خوشها N || اندکی که : N اندکی - L || ۱۰ - می دید : L بود N || ۱۱ - از آنکه

L : که N || ۱۲ - بودند : L بود N || نصیبه : L نصیب N || ۱۳ - تا : L : که N ||

۱۴ - پس : L و N || مورچگان که : L مورچگان N || خلقتند : L و N || ۱۵ -

بردارند : L برگیرند و N || ۱۷ - آنکه : L اینست که N || آید : L گردد N || و آن

آن بود که : L پس N

برگرفتمی بدو قسم کردی: قسمی بدیشان رها کردی و قسمی در سبد خود انداختمی.

(۵۴) این ضعیف برین نسق می‌رفت و زحمت بسیار می‌کشید بسبب آفتاب و

نشستن و خاستن و میان خود و ایشان سویت نگاه داشتن. تا درین مشقت روزی ۲

برخاطر این ضعیف این ظاهر شد که «التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ الشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ» ،

پس این شفقت نباشد که خوشه در راه می‌اندازی، تا ایشان بواسطه آن در راه می‌آیند

و مردم پای برایشان می‌نهند و ایشان را هلاک می‌کنند؛ پس اولیتر آن باشد که این ۶

خوشگک را بآشیان ایشان نقل می‌کنی و دانه ازوی بیرون می‌کنی، تا بدان زحمت ایشان

کتر شود. چون بران جمله اتفاق افتاد، زحمت این ضعیف بیشتر شد و حاصل کمتر،

که ناچار در آفتاب زیادت می‌بایست ایستاد، تا مقصود این ضعیف نیز حاصل می‌آمد. ۹

(۵۵) اتفاق را روزی این ضعیف می‌خواست که خوشه بمالد. ناگاه دست این

ضعیف بمورچگکی باز آمد، چنان که مورچگک افکار شد و نمی‌توانست رفت. بدان

سبب دردی از دل این ضعیف برخاست، و دانست که حرقت آفتاب را بواسطه تحرك ۱۲

ایشان در ایشان تصرف نیست، اکنون که وی از جائی بجائی نقل نمی‌تواند کرد، لابد تأثیر

حرقت آفتاب را در وی اثر پدید آید، و بدان سبب ویرا رنجی حاصل آید که متحمل

باشد آنرا که سبب عصیان شود. پس با خود در اندیشید که بهتر از آن نباشد که آشیان ۱۵

موران طلب کند و او را بسر آشیان ایشان برد. این خود عجب حالی بود، که همیشه

۱- گرفتمی N: + و L || بدیشان L: بایشان N || خود L: - N || ۲- این

ضعیف L: - N || ۴- این ظاهر شد L: آمد N || ۸- شود L: می‌شود N || ۹- که

N: - L || می‌آمد L: می‌شد N || ۱۰- می‌خواست L: خواست N || ۱۲- از L:

در N || برخاست L: پیدا شد N || ۱۲، ۱۳- بواسطه تحرك ایشان N: در ایشان تصرف

نیست L || ۱۳- در ایشان تصرف نیست N: بواسطه تحرك ایشان تواند بود L ||

۱۴- را L: - N || اثر L: - N || ویرا رنجی حاصل آید L: در وی رنج زیادت گردد

N || ۱۴، ۱۵- که متحمل باشد آنرا که L: و متحمل که آن N || ۱۶- بسر آشیان L:

آشیان ایشان پیدا بودی، آن روز چندان که این ضعیف در آن صحرا برمی گشت و یک
یک این خاشاک و خارین طلب می کرد، هیچ جای ایشانرا مسکن و مکن و قرارگاهی
نمی یافت. پس چون عاجز گشت، آن مورچگک را بر کف دست نهاد، مقبوض و
غمناک، و گاه گاه نیز در آن وقت گریستن برین ضعیف ظاهر می شدی؛ تا آنگاه که با
خود در اندیشید که بهتر آن باشد که کلوخ پاره چند درین صحرا جمع کند و جایگاهی سازد
که سایه گاه او باشد، تا آفتاب را بر وی دست نماند.

(۵۶) فی الجملة - حکایت دراز می شود - اینست شفقتی که در صحن نجلّی ارادت
و دبعتست. و این سخن را سرّی عجبت: یعنی اوّل محبت بود که ارادت تقاضا کرد ازهر
معرفت. پس همچنین که ارادت ثمره محبت آمد: معرفت نیز ثمره ارادت آمد. پس
چون خداوند - عز اسمہ - خواهد که بصفّت ارادت بردل بنده نجلّی کند، تا بنده مرید
ارادت حق شود، چون مرید ارادت حق شد، ارادت حق بنده را مراد تقاضا کند، و
مراد محبوب باشد. پس محبوب محبت تقاضا کند. و سرّ آن نیز که محمد حبیب الله
است، ازینجا معلوم می شود، و آن نیز که «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» در حق اوست،
روی می نماید. یعنی ارادت از آفرینش معرفت بود، و باری - سبحانه و تعالی - دوست
داشت که شناخته شود، چنان که در مناجات داود - علیه السلام - می آید که «قَالَ يَا
رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ يَا دَاوُدَ، كُنْتُ كَزّاً مُخْفِياً فَأُحِبُّ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ
الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ» و فی روایة أُخری «فَأَرَدْتُ أَنْ أُعْرَفَ». پس کمال معرفت در محمد
- علیه الصلوة والتحيّة - تمام شد. لاجرم مقصود از آفرینش افلاك او آمد، که «لَوْلَاكَ
لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ». پس همچنین در ازل نیز، که صفت محبت حق بسوی معرفت
ارادت تقاضا کرد، اوّل روح پاك محمدی بود - علیه الصلوة والتحيّة - که بواسطه
اشارت «كُنْ» از آن صفت در وجود آمد، که «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي». لاجرم
خلعت معرفت جز برقدّ وی راست نیامد، و اسم محبت جز بر وی نیفتاد، که «محمد

حبیب الله .

(۵۷) اکنون بنگر سخن که از جایگاه می آید چگونه بجایگاه می آید ، که صدق

سخنِ اوّل را همان سرّ شفقت باز آمد . یعنی همچنان که محبت او در حقّ حقّ زیادت ۳ افتاد ، شفقت او نیز در حقّ اُمّت زیادت آمد ؛ که دندان مبارکش می شکستند و او می گفت :
« اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » .

(۵۸) اما اگر اینجا سائلی را سؤال بیاید که آنچه می گوئی ارادت از محبت ۶

است ، و ما می بینیم جماعتی کفّار را که کفر ایشان بیرون نیست از ارادت حقّ ، و لهذا خداوند ایشانرا و کفر ایشانرا دوست نمی دارد ، چنان که می گوید « وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

الْكَافِرِينَ » ، « صَدَقَ اللَّهُ » ! این خود سائل را بجایگاه است . اما بدان که خداوند را ۹

همچنان که صفات لطافت ، صفات قهرست ، و هر چیز که در وهم و فهم آید ازین دو صفت بیرون نیست . پس همچنان که صفات لطف خداوندی رافت و رحمت تقاضا

می کند ، صفات قهر او نیز - جلّ جلاله - جبر و قهر تقاضا می کند . پس آنچه سائل را ۱۲ می آید که کفر کافران بارادت حقّ است ، چنانست ؛ اما آن ارادت حقّ مر کفر کافران را بافریدن داعیه کفر درایشان از صفات قهر باشد ، تا بواسطه کفر ایشان اظهار صفات

۲ - بنگر L : + که N || ۲ - حق حق N : حق - L || ۶ - اگر ... بیاید L :

اینجا اگر سائلی سؤال کند N || ۶ ، ۷ - محبت است L : محبت اوست N || ۷ - جماعتی

کفار را که L : که کافران هستند و N || بیرون نیست از ارادت حق L : از ارادت

حق بیرون نیست N || ۸ - خداوند L : + عزاسمه N || چنان که می گوید L : که

میفرماید N || ۸ ، ۹ - الله ... سورة ۳ (آل عمران) آیه ۲۹/۳۲ و سورة ۲۰ (الروم) آیه

۴۰/۴۵ || ۹ - صدق الله : سورة ۳ (آل عمران) آیه ۸۹/۹۵ و سورة ۲۳ (الاحزاب)

آیه ۲۲ || خداوند را L : + جل و علا N || ۱۰ - همچنان که L : چنان که N ||

۱۲ - می کند (در دو مورد) L : کند N || جل جلاله L : عزّ شانه N || ۱۴ - بواسطه

L : بسبب N

- قهر کند. پس اینجا کفر واسطه اظهار صفات قهر آمد. و قهار، چون خواهد که اظهار صفات قهر کند، جور و قهر و دار و گیر دوست دارد، تا بدان صفت شناخته شود؛ که
- ۳ «خُذُوهُ فَعَلُّوهُ، ثُمَّ اَلْجَحِيمَ صَلَّوْهُ، ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ»، از بهر آن که ما گفته ایم که ارادت از آفرینش معرفست، والله تعالی معرفت را دوست می دارد؛ پس اگر خداوند اظهار صفات قهر خود نکردی، بصفات قهر شناخته نشدی؛ پس دوست داشت که بصفات قهر نیز شناخته شود، اظهار صفات قهر کرد. پس ارادت اظهار صفات قهر خداوندی آفریدن داعیه کفر در کافران تقاضا کرد، و باز کفر کافر اظهار صفات قهر خداوندی تقاضا کرد، و اظهار صفات قهر معرفت تقاضا کرد؛ پس معرفت محبت تقاضا کرد. اینک در ضمن ارادت او بکفر کافران محبت! والله أعلم.
- ۹ (۵۹) اما دلیل آنکه گفته ایم: مرید آنست که روی از مراد خود بگرداند، آنست که وقتی که این ضعیف را در مبدأ حالت درد طلب حق در جنبانیده بود؛ این ضعیف در کوچهای گشتی و بارهای کهنه که انداخته بودند برمی چیدی و پاك می شستی
- ۱۲ و بر خرقه می دوختی؛ پس در آن وقت پیراهن صوفی بدین ضعیف نقل افتاد؛ چون این حدیث از آن ذات شریف و جوهر لطیف بحر رسالت و عنصرتوت بدین ضعیف رسیده بود که «صاحب القميصین لا یجد حلاوة الإيمان» این ضعیف بر موافقت قول حبیب الله
- ۱۰

۲ - جور ... شناخته شود L: دوست دارد تا بصفته جبر و قهر و دار و گیر شناخته

شود N || ۴۳ - سورة ۶۹ (الحاقه) آیات ۳۰-۳۲ || ۴ - الله تعالی L: حق سبحانه N ||

۵ - خداوند L: + عزوجل N || خود N: - L || ۶ - نیز N: - L || ۷ - اظهار

N: - L || ۸ - کافر L: کفار N || خداوندی L: + عزشانه N || ۹ - او

L: - N || ۱۱ - وقتی که N: وقتی - L || در جنبانیده L: دامن جان گرفته N ||

۱۱، ۱۲ - این ضعیف L: - N || ۱۳ - پس ... افتاد L: و آن خرقه در اصل پیراهنی

بود که از صوفی بدین ضعیف نقل شده بود و N || ۱۴ - جوهر لطیف L: گوهر - N ||

۱۵ - بر L: به N

۳ - صلوات الله و سلامه علیه - با آن یکجای جامه در ساخته می‌بود ، مدت ده سال کمتر یا بیشتر ، الله اعلم ، و بهر وقت که آن جامه سوراخ کردی ، پاره^۲ بر وی می‌دوختی ، تا آن پیراهن چنان شد که بنزدیک ده من^۳ رسیده بود ؛ و درین مدت هرگز نفس این ضعیف را تقاضای جامه^۴ نو پدید نیامده بود و همچنان با آن یکجای جامه در ساخته می‌بود .

- (۶۰) و نیز از بسیاری صحبت که آن جامه با این ضعیف داشته بود ، و این ضعیف با آن جامه بذکر و فکر و خلوت و عزالت بوده ، بعضی از درویشان بودند که بحسن عقیدت در حق^۵ این ضعیف آن خرقه را ذاکر یافته بودند ، و از ایشان بعضی آن خرقه را « خرقه^۶ ذاکر » گفتندی . و آن خرقه اکنون در خراسانست ، و پیوسته دل این ضعیف بدان خرقه باز می‌نگرد ؛ گوئیا عزیزی که آن خرقه در دست وی است ، آنرا ذلیل کرده است ، اگر چه تقاضای باطن این ضعیف دلیل تمامست ، امّا إن شاء الله که نه چنان باشد ، که درویش آنست که کرامات نگوید و مذلت خرقه نجوید . اینست روی از شهوت^۷ و مراد خود بگردانیدن که مرید را در ضمن تجلّی ارادت و دیعنست . و اینجا نیز سرتی عجبت ، امّا شرح و بسطی دراز دارد ، و این کلمه^۸ چند مختصر را تحمل آن نیست .
- (۶۱) باز تا وقتی دیگر این ضعیف با آن جامه بر سنت موسوی در خلوتی نشسته بود ، و جماعتی درویشان از راه شفقتی که ایشانرا باشد : جامگگی نو دوخته بودند . از جمله^۹ یاران این ضعیف عزیزی بود که ویرا اخی محمد ابراهیم فارسائی گفتندی ، که باری - سبحانه و تعالی - دولت دینش در مزید داراد ، و این ضعیف را بار دیگر^{۱۰}

۱ - می بود : L بود و N || ۲ - بیشتر : L - و N || ۳ - اعلم : L +

پوشیده N || کردی : L شدی N || سی دوختی : L دوختی N || ۲ - هرگز

: L - N || ۵ - می بود : L بود N || ۹ - خرقه ذاکر : L خرقه الذاکر N || ۱۰ - در

: N - L || ۱۶ - بود : N - L || باشد : L می باشد N || ۱۷ - گفتندی که : L

بخدمت آن درویشان ، که در طرف عراق و خراسان بی نظیرند ، باز رساناد! فی الجمله ،
 آن جامگکک را بدر خلوت خانه^۵ این ضعیف آورد و گفت : این را بستان و درپوش!
 ۳ این ضعیف آن عزیز را اجابت کرد و گفت : از درویشان همه خلعت و تشریف باشد!
 اما باوّل که این ضعیف را چشم بر آن جامه افتاد ، نفس نحس را آن جامه خوش آمد.
 با خود باز دانست که بر غبت در آن جامه خرامید ؛ در باطن روی را از آن بگردانید ،
 ۶ زیرا که پیش از آن نفس خود را همچنان نیافته بود . و بدان سبب قبضی بردل این ضعیف
 مستولی شد ، و باطن این ضعیف از آن در رنج افتاد . آری ، تشریف درویش دل را
 ریش کند! پس این ضعیف از آن رنج در آن کنج خلوت خانه بادل افکار روی در دیوار
 ۹ کرد و این می گفت و می گریست بیت :

دریغاروز برنائی که با یار آشنا بودم

هوس بازی ندانستم ز دست غم رها بودم

۱۲ مرا از محفل مستان بصد زاری برون کردند

نه از بخلی معاذ الله مگر من ناسزا بودم

مسلمانان بمستوری میازارید مستان را

۱۵ بترسید از قضای بد که من هم پارسا بودم

(۶۲) تا بعد از مدتی دیگر این الهام فرا خاطر این ضعیف آمد که آفریدگار

عالم از قطره آب مهین صورتی برین سان در وجود آورد ، و ویرا بانواع زینت چون

۱۸ چشم و دهان و ابرو و رخان مزین گردانید ، تا عالمیان در بدایع و صنایع حکمت او

۵ - روی را L : روی - N || ۷ - دل را L : دل N || ۸ - از L : در N ||

آن L : در - N || ۹ - L : N || ۱۳ - بخلی L : بخل این N || ۱۰ الی ۱۵ - بحر

هزج || ۱۶ - فرا L : به N || ۱۷ - عالم L : + عز شانه N || ۱۷ - اشاره به سوره

۲۲ (السجدة) آیه ۸/۷ و سوره ۷۷ (المرسلات) آیه ۲۰ || مهین L : منی N || برین L :

و در عجایب و غرایب قدرت او نگاه کنند و باز دانند که این را قدیمی قادر و صانعی عالمست؛ اگر بنده نیز این مصوره وجود انسانی را، که مسوده دو عالم غیب و شهادت است، باندک جامه که آن مزین وی باشد مددی کند، تابدان مزین شود، باکی نبود. ۳
 اکنون از آن وقت باز این ضعیف را کار دیگر شده است، یعنی اگر کهنه دهد هوش کند، و اگر نو رساند نوش کند، و خود را بخوض و فضول مشغول نگرداند.
 بیت: ۶

چون نتوانم که با نعمت باز نهم هرچ از تو بمن رسد بجان باز نهم
 (۶۳) الهی، بالوهیتت، که این حال را که درقال آمد، برین ضعیف و بال
 مگردان و درین سرگذشت سر بال این ضعیف را از سر بال رعونت و نمایش نگاه دار، ۹
 و بکبریای عظمت و جلال سلطنتت، که بخود و خلقتش باز مگذار، بالنسب المختار و آله
 الأخیار، و سلم تسلیماً کثیراً! ارباب مطالعه معذور دارند که سخن این ضعیف از هرکوی
 بهر روی می افتد، اما چون این مایده از خزینه غیب بی ریب نفس می رسد، از فایده ۱۲
 خالی نباشد. آری، مصرع:

سخن آن به که بی هوی باشد

اگر در ظاهر حال ریائی روی دهد، آن روی نیز از رای حق بیرون نباشد. ۱۵

۱ - و در L: و - N || ۱ - کنند و N: کنند - L || این L: آن N || قادر

و N: قادریست L || صانعی N: صنیعی L || ۳ - آن L: - N || ۴ - هوش کند

L: - N || ۵ - رساند نوش کند L: درپوشد N || ۷ - بهر رباعی || ۸ - بالوهیتت که

N: بالوهیتت - L || ۱۰ - که L: + این ضعیف را N || خلقتش L: خلق N ||

۱۲ - مایه L: فایده N || ۱۲ - خزینه L: خزانه N || ۱۳ - مصرع N: - L ||

۱۴ - به N: بهتر L || بهر خفیف || ۱۵ - رای L: راه N

بیت :

سخن کز بهر حق گوئی چه عبرانی چه سریانی

مکان کز بهر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا

۳

(۶۴) باز آمدم بمقصود ، و آن آنست که می گوئیم که طلب آن حضرت طالب

راروی از شهوات و مرادات نفس بگرداند و محبت و شفقت را در دل وی پدید آرد.

پس چون مرد روی از مراد خود بگرداند، مرید راه حق شود . این خود عجب لطیفه است :

۶

یعنی مراد بنده غیر مراد حق باشد ؛ چون بصفه مراد خود بر بنده تجلی کند ، بنده

مرید مراد حق شود ، و بی اختیار مرید را طلب مراد حق فرو گیرد ، که آنرا راه حق

می گوئیم . چون مرید راه حق شد ، بعد از آن روی بدفع غضب و شهوت آرد ، چنان

۹

که پیش ازین گفته شده است که اصل اخلاق مذموم ایشانند . پس چون غضب و شهوت

را دفع کند ، شهوت بمحبت مبدل شود و غضب بغیرت . پس مُحِب را تقاضای محبوب

پدید آید و غیور را غیرت و حسرت باز ماندگی دامن گیر شود ، و اندوه گناه طالب مسکین

۱۲

را روی چون کاه کند . آنگاه طالب عاشق از سر درد ، سینه را از گزند معصیت پاک

کرده ، این فریاد و آه برکشد که بیت :

وا فریادا ز عشق وا فریادا کارم بیکی طرفه نگار افتادا

۱۵

گر داد دهد بار مرا خود دادا ورنه من و عشق و هر چه بادا بادا

(۶۵) بعد ازین وقت آن باشد که لشکرهای مَلَسْکی بجانب ایشان باز گردند ، که

«کل شیء يرجع إلى أصله» ، و با ایشان که امیرزادگان ولایت تن اند بیعت کنند ؛

۱۸

آنگاه روی بدان لشکر شیطاین آرند و ایشانرا مغلوب و مقهور خود گردانند و شر

ایشان از بسیط زمین بشریّت منقطع کنند . پس روح و قلب را در شهرستان قالب برنخت

۱ - بیت N : L - ۲ - جوئی L : گیری N - ۳۶۲ - بحر هزج - ۷ - بر L :

+ آن N - ۱۶ - عشق و N : عشق - L - ۱۶۱۵ - رباعی - ۱۸ - کنند L : +

پس N

سلطنت بملک و مملکت داری بنشانند . پس وزیر عقل بر کار شود و هر چیز که آنرا معقول خود نیابد ، بدان مشغول نشود ، و آنرا نیز که تعلق بنقصان مملکت پادشاه دارد ، در بارگاه او راه ندهد . آنگاه هرافعال و اقوال و حرکات و سکنتات که در وجود می آید ، آنرا با شریعت موازنه می کند . چون بر موافقت شریعت نبیند ، و یا بر قانون طریقت ، که سرّ شریعتست ، نباشد ، همه را ممنوع می دارد ، زیرا که عقل را در حقیقت وصول بجانب کمال ترقیست .

(۶۶) یعنی چندان که این دو پادشاه قلب و روح بر ولایت بشریت مستولی می شوند ، لشکرهای نفس و شیطانی مغلوب و مقهور ایشان می گردد ، و چندان که نفس و شیطان مغلوب و مقهور ایشان می گردد ، اظهار آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب ۹ پدید می آید ؛ وزیر عقل را نیز همچنین در مصالح گزاردن و دانستن اوامر ولایت غیبی ترقی می افتد . پس چندان که وزیر عقل را در مصالح گزاردن و دانستن اوامر غیبی ترقی می افتد ، قوت اظهار آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب زیادت می شود ، و چندان که ۱۲ قوت اظهار آثار سلطنت ایشان در ولایت غیب زیادت می شود ، از پرتو نور غیبی عشق آن حضرت بواسطه شریعت محمدی و متابعت سنت او - صلوات الله و سلامه علیه - بر مرد غالبتر می شود ، و چندان که عشق آن حضرت بر مرد غالبتر می شود ، مرد بواسطه ۱۵ عشق بر آن حضرت عاشق تر می شود ، و چندان که مرد بواسطه عشق بر آن حضرت عاشق تر می شود ، بمعشوق نزدیکتر می شود ، و چندان که بمعشوق نزدیکتر می شود ، از غیر او - جلّ جلاله - دورتر می افتد ؛ چنان که مصطفی - صلوات الله علیه - می فرماید : ۱۸

۱ - پس N : و L || ۵ - شریعتست L : + موافق N || ۸ - لشکرهای ... مقهور L : تمام عساکر نفس و شیطان مقهور و مغلوب N || ۹ - مغلوب و مقهور L : مقهور و مغلوب N || ۱۳ - اظهار آثار L : اظهار N || ۱۵ - و چندان که ... غالب تر می شود L : و N || ۱۶ ، ۱۷ - و چندان که ... می شود L : و N || ۱۸ - او جلّ جلاله L : حضرت او جلّ و علا N

« اگر روا بودی که بغیر حق کسی دیگر را دوست داری، بابکر را دوست داشتی،
رضی الله عنه .

۲ (۶۷) بنا برین تقدیر چندان که جوهر عقل در اصل خویش کاملتر، عشق بیشتر،
و چندان که عشق بیشتر، مرد عاشق تر، و چندان که مرد عاشق تر، بمعشوق نزدیکتر .
بیت :

۶ گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
گر باد نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق بعاشق که نمودی
یعنی باد جذبه حضرت الوهیت که زیادت از عمل ثقلین است، اگر آن باد
نمودی، بعمل ثقلین کسی بدان حضرت نتوانستی رسید و مشاهده جمال حضرت ربوبیت
نتوانستی کرد . لاجرم آن باد زیادت آمد از عمل ثقلین، که « جذبه من جذبات الحق »
توازی عمل الثقلین . اما دلیل بر آنکه گفتیم هر جا عقل بیشتر، عشق بیشتر، و هر جا
۱۲ عشق بیشتر، بمعشوق نزدیکتر، یعنی که مصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - عاقلترین
مخلوقات بود، و چون عاقلترین مخلوقات بود، عاشق ترین کل موجودات آمد، و چون
عاشق ترین کل موجودات آمد، برگزیده ترین و مقرب ترین و محبوب ترین کل مخلوقات است
۱۵ - صلوات الله و سلامه علیه -

(۶۸) آری عزیزا، چندان که سالک را عشق بیشتر، درد طلب آن حضرتش
بیشتر، و چندان که درد طلب آن حضرتش بیشتر، دواي درد طلبش در مطلوب تمامتر
۱۸ و او بکمال معرفت نزدیکتر. اما عاشق بی درد را، عشقش تمام نبود، و چون عشقش

۱ - دیگر L : N || ۵ - بیت N : L || ۷، ۶ - بحر هزج || ۸ - جذبه N :
جاذبه L || ۱۰ - آمد N : L || ۱۰ - ثقلین L : + آمد N || ۱۴ - کل مخلوقات
است L : تمام کاینات گشت N || ۱۶ - حضرتش L : حضرت N || ۱۷ - طلبش L :
طلب N || ۱۸ - عشقش L : عشق N

تمام نبود، طلب معشوقش مُدام نبود، و تا طلب معشوقش بر دوام نبود، از انفصالش رسیدن باتصال روی ندارد، زیرا که طلب بر دوام بسکونت بهتر از طلب معجل که در او مداومت نبود، چنان که می‌فرماید - علیه الصلوة والتحیة - که «خیر الأعمال أدومها»^۳ وإن قلّ، و شاعر نیز هم درین معنی می‌گوید بیت:

عشق بی درد ناتمام بود کر نمک دیگ را طعام بود

نمک این حدیث درد دلست عشق بی درد دل حرام بود^۶

(۶۹) اما اینجا عشق نیز، تا از کسوت عین و شین و قاف بیرون نیاید، و همچنین ذکر نیز از کسوت الف و لام و هاء، از پرتو نورایشان دل بی نصیب بود. عجب حال است:

این بیگانه آشنا روی را سخنی که شرح را در آن مجال نیست داعیه بر آن می‌دارد که در آن شروع می‌کند، و این دیوانه بی سرمایه خود را در میدان هلاک می‌اندازد و باشارت «الصفوی ابن الوقت» از وقت کلمه می‌راند! أعوذ بک اللهی، بر کدری نظری بخش، تا این روح سخن که در حقیقت اسلام می‌رود بقالب عبارت کفری در نیفتد! و آن سخن^{۱۲} عاشق و معشوق است و ذاکر و مذکور و از انفصال باتصال پیوستن.

(۷۰) پس بدان که عشق را ناریست که آنرا ارباب طریقت آتش عشق می‌گویند،

و همچنین ذکر را نیز ناریست که آنرا آتش ذکر می‌گویند. پس این دونا هر یک را علی حده نوریست، چنان که سالک میان هریک از ایشان فرق تواند کرد. پس محال دان که غیر دل محل ایشان تواند بود، اما شرح آن جز بامثله راست نیاید، زیرا که امثال

۱ - بر N: L - ۲۰۱ - انفصالش... ندارد L: انفصال باتصالش راه نبود N ||

۲ - بر N: L - ۳ - در او L: به N || می‌فرماید... که L: حضرت رسالت

صلی الله علیه وسلم فرمود N || ۵ - کز N: چون L || ۶۰۵ - بحر خفیف || ۷ - نیز تا

N: تا نیز L || ۸ - هاء L: طالع نشود N || ۱۱ - بر کدری L: این بنده را N ||

۱۲ - معشوق است L: معشوق N || ۱۳ - پیوستن L: + است N || ۱۶ - چنان L: -

N || کرد L: کردن N

مصباح اقوالست، که سخن بدان روشن شود. این امثله مبنی بر آنکه عشق اسم است؛ لابد مسمی از وی طلب باید کرد، و مسمی غیر اسم باشد. بنابراین تقریر و تقدیر اسم عشق بر مثال مشکاتی است که در وی مصباحی نهاده باشند؛ و ذکر نیز هم برین قیاس. این دومشکاة عشق و ذکر را در خانه^۸ قلب موضوع تقدیر کن. مادام که این دومصباح در کام مشکاة گرفتار باشند، لابد خانه^۹ قلب از پرتو نور ایشان بی نصیب باشد؛ اما چون وجود مشکاة از پیش بردارند و وجود مصباح را در میان آرند، البته از پرتو نور ایشان خانه^{۱۰} قلب منور شود.

(۷۱) و اینجا ایشان نیز که نار عشق و نار ذکرند، تا زهستی نور خود بخود می‌نگرند، لاجرم از هستی نور خود بنور معشوق و مذکور نمی‌پردازند و گمان می‌برند که مگر مقصود مائیم! بیت:

نه می‌خورده نه در خرابات شده برخوانده قباله^{۱۱} رزی مات شده

۱۲ آنگاه از ناز خود نیاز احد از دست داده و در استغنائی مجاز افتاده زود باشد که بر آن عاشق راه رفته^{۱۲} کار نادیده از حضرت عزت او - جل جلاله - این لاحق شود که بیت:

۱۵ نگارا در سرت سودای ما نیست ترا از ناز خود پروای ما نیست

و این بسبب آن باشد که در تنگنای خانه^{۱۳} قلب گرفتار باشد و از وسعت آفتاب ربوبیت بی‌خبر. اینجا نیز دل را از کسوت دال و لام بیرون می‌باید آمد، تا نور ذکر ذاکر و نور عشق عاشق بواسطه^{۱۴} انفصال هستی خود از خود خلاص یابند و خود را در اتصال نور مذکور و نور معشوق فراموش کنند.

۸ - اینجا L : آنجا N || عشق N : ذکر L || ذکر N : عشق L ||

۱۰ - بیت N : بلغ (کذا) L || ۱۱ - قباله رزی : قباله رزی L : قصه رزی N || بحر رباعی || ۱۵ - بحر هزج || ۱۶ - بسبب N : سبب L || ۱۷ - بی خبر L : + باشد

N || ۱۷ - می‌باید L : باید N || ۱۹ - نور معشوق L : معشوق N

(۷۲) اما این را نیز مثالیت ، و این مثال همچنان باشد که در وقت ضعی در خانه تاریک چراغی نهاده باشند. مادام که وجود خانه در میان باشد ، درتنگنای خانه تاریک چراغ فراخود می نگردد و نور خود را مطالعه می کند ، اما از آفتاب ضعی بی خبر ۲ باشد. چون ناگاه وجود خانه از میان برداشته شود ، چراغ ، چندان که درنگرد ، نور خود را در پرتو نور آفتاب باز نیابد. باز داند که پرتو نور او بواسطه حجاب خانه بوده است. چون آن حجاب از میان برداشته شود ، بوجود نور آفتاب وجود نار او بی نورست . ۶ پس همچنین نور آفتاب حضرت ربوبیت هفت طبقه زمین بشریت و آسمان روحانیت فرو گرفته است ، که «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» ، بلکه هژده هزار عالم فرو گرفته است . اما هر کسی محجوب هستی خوداند ، چون از خودی خود بیرون می آیند ، ۹ همه اوست ، باقی همه نیست . بیت :

در ره عاشقی دلی باید کو منزّه ز دال و لام بود

(۷۳) باز آمدم بطبقات آسمان روحانیت و طبقات زمین بشریت ، که در چهار ۱۲ نفس اماره و لوّامه و ملهمه و مطمئنّه آنرا شرح گفته ایم . پس در هر نفسی علی حده چهار خاطر مختلفه بیاید : نفسانی و شیطانی و قلبی و ملکی ، مگر در نفس ملهمه ، که در او دو خاطر بیش نیاید: ملکی و شیطانی . و گاه باشد که این هر دو برخلاف بیابند ، چنان که ۱۰ ملکی بصفات قلبی بیاید و شیطانی بصفات نفسانی برگردد ، و این آنجا معلوم شود . و باز هر خاطری از این خواطر مختلفه که می ماند ، چندین هزار خاطر گوناگون از وی تولّد می کند.

۱ - همچنان L : چنان N || ۳، ۲ - چراغی ... تاریک N : - L || ۶ - شود L :

شد N || نار L : ناری N || نورست L : نورگشت N || ۸ - که L : - N || سورة ۲۴

(النور) آیه ۳۰ || بلکه : بلکه L : بلکه N || هژده L : هجده N || ۹ - می آیند L :

آیند + بینند که N || ۱۱ - بحر خفیف || ۱۴ - مختلفه L : مختلف N || در او دو :

دردو N : دردو L || ۱۵ - بیابند N : بیاید L || ۱۶ - بصفات L : بصفّت N ||

شود L : گردد N || ۱۷ - خاطر L : خواطر N

پس اصول و فروع این خاطر ها جمله منافی طریقت است ؛ تا جمله نفی نشود ، بنده آزاد نشود ، و تابنده آزاد نشود ، حقیقتاً بنده نشود .

(۷۴) پس درین معنیست که شیخ مجدالدین ما - قدس الله روحه - این بیت می گوید

بیت :

آترا که بود ز بندگی آزادی نغمگین نبود از غم و شاد از شادی
از حضرت عزّت که نظرگاه دلست باز افتادی بهر چه باز افتادی

یعنی نامادام که بنده بغیر حقّ باز نگردد و التفات خاطر او بجائی دیگر می کشد ، محبوبست ، و در بندگی مشترکست میان هوی و خدا ، زیرا که میل خاطرگاه بدین جانب دارد و گاه بدان جانب . پس هرگاه که چنین باشد ، در یاد کرد حقّ دلِ ذاکر فرق نکرده باشد میان حقّ و غیر حقّ ، زیرا که ذاکر ، همچنان که خداوند را یاد می کند ، غیر خداوند را یاد می کند . پس آنجا لازم آید که ذکر ذاکر مشترک باشد میان حقّ و غیر حقّ .
لاجرم ازین روی ویرا دلی باشد مجازی ، نه دلی حقیقی . دل حقیقی آنست که در روی جز ذکر حقّ نباشد ، چنان که می فرماید - جلّ جلاله - « أَلَا بَدِ كُرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ » . بیت :

دل یکی منظرست ربّانی خانه دیورا چه دل خوانی
آن بود دل که وقت پیچاپیچ جز خدا اندرو نیابی هیچ

(۷۵) و ازینجاست که بعضی از مشایخ گفته اند : « من قال لا إله إلا الله مع بقاء نفسه فهو مُشرك بالله » . وقتی این ضعیف در نماز شام این آیه را می خواند که

۲ - نشود (در سه مورد اخیر) L : نبود / نگردد / نباشد N || ه - و شاد N :

شاد و L || ۶ - بهر : (بفتح هاء) L : (بسکون هاء) N || ۶، ۵ - رباعی || ۷ - نکرد L : می نکرد ||

۱۰ - ذاکر L : + در دل N || ۱۲ - نه دلی حقیقی L : نه حقیقی از آنکه N ||

۱۳ - جلّ جلاله L : - N || ۱۴، ۱۲ - سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۲۸ || ۱۵ - چه L : تو N ||

۱۶ - نیابی L : نکنجد N || ۱۶، ۱۵ - بحر خفیف

- ۱ « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ » . چون بدینجا رسیده که « فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا » از عظمت این آیه هوولی و مهابتی بر دل این ضعیف ۲ مستولی شد ، و بیم آن بود که روح از بدن مفارقت کند . آری عزیزا ، اگر مردی ، انصاف ده که جای آنست ، زیرا که در ضمن این آیه معنی روی می دهد و اشارتی از حضرت عزت او - جلّ جلاله - بدل می رسد که بیم آنست که جگرهای باقوت از هیبت ۶ خون شود ! یعنی اهل تحقیق را در حقیقت این آیه معلوم می شود که عمل صالح چیست . می گوید : هر که امید می دارد ببلقاي ربّ خویش ، گو عمل صالح کن . و عمل صالح آن باشد که در آن عمل فسادى نبود . پس یاد کردن متعبّد در عبادت حقّ غیر حقّ را ۹ بنسبت با حقّ فاسد باشد . لاجرم خداوند تعلیم می کند مربندگان را که عمل صالح چیست درین آیه که « وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا » ، یعنی عمل صالح کن و چنان کن که شرك نیاری بعبادت پروردگار خویش ؛ و باز تعلیم می کند که آن شرك چیست ، ۱۲ و آن آنست که می گوید « رَبِّهِ أَحَدًا » ، یعنی پروردگار تو یکی است ، چون یاد کنی ، یکی را بیش یاد مکن ، که یگانه را بدوگانگی یاد کردن شرك باشد . بیت :
- ۱۵ دل یکی داری دوستت یکی بس گرهادو کنی دوستت نبوکس
و نبینی که مصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - ازین معنی چگونه خبر می دهد و می فرماید :
- « الشُّرْكُ أَخْفَىٰ مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا فِي اللَّيْلَةِ الظُّلُمَاءُ » ! بیت :
- ۱۸ هُش دار چگونه می روی ره کانبجانه عنان خرنده نه فتراک

۱۲-۲، ۳، ۴، ۱۱، ۱۲-سورة ۱۸ (الكهف) آیه ۱۱۰ || ۴-ویم آن بود: N بیم بود L || ۵-می دهد

L : مینماید N || ۷- در حقیقت ... می شود L : معلوم می شود از حقیقت این آیت N ||

۱۰- خداوند L : + سبحانه N || بندگان را L : بندگان خود را N || ۱۲- می گوید

L : می فرماید N || ۱۴- بیت L : فهلوی N || ۱۷- الصفا L : الصخرة الصماء N ||

الليلة : ليلة L N || بیت L : - N || ۱۸- هُش : گوش L N || دار L : + که N ||

بحر هزج (بجای خرنده « خرن » باید خواند)

مقصود آنکه طالب آنست که روی از غیر مطلوب بگرداند و سه طلاق برگوشه چادر دنیا و عقی^۱ دهد ، و اگر هزار بار بگوش سر او رسد که ای مردود ، باز گردا دامن

۳ معبود خود از دست ندهد . بیت :

دلا گر عاشقِ عشقِ زدونِ خود تیرا کن

چو مردان لا اُبالی شو بعشق اندرتو لا کن

۶ عجب کاریست آن حضرت اگر خواهی که دریابی

زدنیا پای بیرون نه هم از عقی^۱ تیرا کن

(۷۶) اما باز آمدم بآنکه می گوئیم : تا سالک از آن عقبات دوزخ نفسانی عبور

نکند ، بدان درجات بهشت روحانی نرسد ، و تا بدان درجات بهشت روحانی نرسد ،

از درکات دوزخ ظلمانی خلاص نیابد و تا بدرجات بهشت جاودانی نرسد ، و نام وی

در مقام بندگان ثبت نیفتد ، و در خصوصیت اضافت « بِأَعْيَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ

الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ » راه نیابد . اما چون پای از عقبات دوزخ نفسانی تمام

بیرون نهاد ، بدرجات بهشت روحانی رسد و از هفت درکه^۲ دوزخ ظلمانی خلاص یابد

[و] ویرا در هفت درجه از درجات بهشت جاودانی عبور دهند ، بر آن تقدیر که شرح

۱۵ طبقات زمین بشریت و آسمان روحانیت گفته آمده است ؛ و هر طبقه^۳ را از آن طبقات

زمین انسانی و طبقات آسمان روحانی قبیحه^۴ و صالحه^۵ تقدیر کرده ، و مشابه هر قبیحه^۶

و صالحه^۷ درکه^۸ ، که آن مانع درجه^۹ رفیع باشد ، اشارت افتاده . پس هر طبقه^{۱۰} از طبقات

۱ - آنکه L : - N || ۲ - دهد L : نهد N || ۴ - عاشق L : طالب N ||

۵ - خود L : حق N || ۶ - آن L : این N || ۷ - بحر هزج || ۸ - اما L : - N ||

آن L : - N || ۱۰، ۹ - نکند بدان ... نیابد و تا L : نکند - N || ۱۰، ۱۱ - و نام وی ...

نیفتد و N : - L || ۱۲، ۱۱ - سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۶۸ || ۱۳ - نهاد L : نهد N ||

رسد و N : رسد - L || ۱۴ - در L : بر N || ۱۶ - طبقات L : - N || ۱۷ - که آن

L : که از آن N

زمین بشریت که از آن قبیحه پاک می‌شود، سالک سایر از یک درکه از درکات دوزخ
ظلمانی خلاص می‌یابد و بر یک طبقه از طبقات آسمان روحانی عروج می‌کند و بیک طور
از اطوار دل می‌رسد، و بهرطوری از اطوار دل که می‌رسد، ویرا در نتیجه^۲ حسنه^۳
صالحه عبور می‌افتد - رزقنا الله و جمیع الطالین - و بر هر صالحه^۴ که مرد را عبور می‌افتد،
در یک درجه از درجات بهشت روحانی ترقی می‌کند، و در هر درجه از درجات
بهشت روحانی که ترقی می‌کند، بیک درجه از درجات بهشت جاودانی می‌رسد. برین^۶
قیاس: چون پای از هفت درکه دوزخ نفسانی بیرون گیرد، بهفت درجه بهشت روحانی
رسد، و چون بهفت درجه بهشت روحانی رسد، در هفت درجه بهشت جاودانی تمام
ترقی کرده باشد.

(۷۷) و این روش سالک سایر باشد، نه روش مجذوب طایر. پس این را
نهایت بشریت و علو روحانیت می‌گوئیم. این مقام، اگرچه از مقامات علو روحانی
است، اما پیش هنوز در وجود انسانی است؛ و این هر دو مقام را محلی مکانی است. ۱۲
پس تا مادام که سالک قدم در مکان دارد،^۵ محال باشد که در لامکان سیر تواند کرد،
از بهر آنکه قدم لامکانی قدمی دیگرست. اگر ویرا آن قدم ندهند، هرگز بدان مقام
نتواند رسید. پس همچنان که بدین مقام روحانی جز بقدم روح نمی‌توان رسید، رسیدن^{۱۰}
بحضرت ربّانی را نیز قدمی لامکانی باید، تا بواسطه آن قدم مجذوب طایر بدین معانی
تواند رسید. بیت:

مردان رهش زنده بجائی دگرند مرغان هواش ز آشیانی دگرند
منگرتو بدین دیده بدیشان کایشان بیرون زدو کون از جهانی دگرند

(۷۸) دلیل آنکه علو روحانیت را قدمی مکانی است، از کلمات شیخ ابوالحسن

۲ - و بهر ... می‌رسد N : L - ۴ - مرد را L : او را N || ۵ - و در هر L :

و بهر N || ۷ - گیرد L : نهد N || ۸ - تمام L : N || ۱۱ - می‌گوئیم L : + و N ||

۱۰ - رسیدن N : L || ۱۶ - بدین L : بدان N || ۱۹ - از L : در N || ۱۹، ۱۸ - رباعی

خرقانی - قدس الله روحه العزیز - معلوم می شود ، که وی می گفت : یکث قدم از اسفل
سافلین برگرفتم و بر اعلای علیین نهادم . خداوند بدلم فرو گفت که ابوالحسن ، بدین
۳ قدم که تراست کجا توانی رسید؟ من نیز روی فراحق کردم و گفتم : الهی ، درازا سفرا
که مائیم و کوتاها سفرا که مائیم ! بیت:

ای راه ترا دراز نائے این راه ترانه سر نه پائے
۶ این راه دراز عاشقانرا کوتاه نکند مگر فنانے

آری عزیزا ، بشناس که درین سخن صدهزار اسرار بیش است ! نمی بینی که شیخ
را که این می گفت قدم بر زمین خرقان بود ! از سفلی کجا برگرفت و بر علوجگونه نهاد؟
۹ اما اشارت بدانست که چون از سفلی نفس امّاره بعلو روحانیت برآمد ، با خود گمان
برد که جانی رسیده است ، و نرسیده بود ، لاجرم آن الهام بدلتش فرو آمد .

(۷۹) هر چند مرد را اینجا سیر و سلوک در نهاد بشریت تمام شود و هر چیز که
۱۲ تعلق بواسطه عمل دارد از وی مرتفع شود و حجابات ظلمانی بکلی از پیش برخیزد و
باطن سالک را درین مقام پرتو نور ذکر فرو گیرد ، و نیز هر دم تجلیهای روحانی بر اطوار
دل انسانی پرتو زدن گیرد ، تا سالک در آن مقام با خود گمان برد که بکمال و نهایت
۱۵ کار رسیده است - نعوذ بک من الحور بعد الکور - ، اگر در آن ساعت باد نکبّا از
جانب هوی بر آید و دریای هستی سالک را در نموج آرد ، و نهنگ قضا مراد طالب
مسکین را بدم درکشد ، تا روح را ، که در زمین قالب بر مثال نوح افتاده است ، کشتی در

۲- خداوند L : + سبحانه N || فرو گفت N : هو گفت (کذا) L || ۴۳- درازا... :

درازا سفرا که مائیم و کوتاها سفرا که مائیم (کذا) L : دران اسفل که مائیم کوتاه

سفرا که مائیم N || ۵- این L : خود N || ۶۵- بحر هزج || ۷- درین N : در- L ||

۸۷- که شیخ را : شیخ را L : که قدم شیخ N || ۸- قدم L : - N || بر زمین L :

دروزمین N || ۱۲- نیز N : - L || ۱۵- بک L : بالله N || نکبّا L : نکبات N ||

۱۶- قضا N : - L

غرقاب کنعان نفس افتد، و سالک درین مقام مغرور هستی خود شود و قدم از مجاهدت و مخالفت نفس باز گیرد - نعوذ بالله - ، زود باشد که از علو روحانیت بسفل بشریت باز افتد و مردود و مطرود حضرت او شود - جلّ جلاله - . آنگاه چون بلبل امید گل ۳ وصال سالک را خار فراق دامن گیر شود ، سالک مسکین باز داند که سراز گریبان سعادت بدر دارد ، در حال پای حسرت را بر بساط غم نهد و دست ملامت در آستین ندامت کشد و هر دم خون جگر از چشم سر در بر می ریزد و دُرهای آبدار از عین بحر ۶ برکنار می اندازد و بزاری زار این می گوید بیت :

اول دل را راه نعمت سهل نمود گفتا برسم بمنزل وصل تو زود
گامی دوسه رفت راه را دریادید چون پای ز پس کشید موجش بر بود ۹
(۸۰) اما این نه آن سخن است که مشایخ - رضوان الله علیهم اجمعین - گفته اند:
« مرتدّ طریقت بعمل ثقلین بسر سرّ کار باز نتواند رسید » ، بلکه آن سخن را بنا بر اینجاست : یعنی مرید را فتوحات غیبی که می رسد ، از در دل وی می رسد ، و دل وی را ۱۲ ز در دل وی می رسد ، و ولی را از در دل نبی ، و نبی مستفید از حضرت ربوبیت است . چون اعتقاد مرید در حقّ پیر فاسد شود ، آن درها بر وی بسته شود ؛ پس از آن ، اگر عمل ثقلین بیارد ، از دولت فتوح غیبی بی نصیب باشد . و درین معنی مثال این گفته اند ۱۰ که بیضه وجود انسانی بر مثال بیضه مرغ باشد که ویرا روزی چند در زیر پر و بال

۱ - نفس : L افتد و : L افتد پس N ۳ - جلّ جلاله : L - N
۶ - در بر : L بر رخ N آبدار : L غبن N ۷ - این : L + رباعی N
۹ - راه را : L و راه بر N ز پس : L سپس N ۸ ، ۹ - رباعی ۱۰ - مشایخ
L : + طریقت N رضوان . . . اجمعین : L رحمة الله علیهم N ۱۱ - بعمل
ثقلین N : - L بسر سر : L بسر - N ۱۲ - اینجاست یعنی : L اینجاست که
یعنی N از در دل وی می رسد و دل وی را : - L از در دل وی می رسد و
ولی را N

مرغ پرورش داده باشند ؛ چون پرورش تمام نیافته باشد ، لابد از مقام بیضگی بیفتاده باشد و بمرغی نرسیده ، لاجرم هرگز ممکن نشود که ویرا بصلاح باز توان آورد.

۳ (۸۱) الهی ، همه را ازین خلل و زلل نگاه دار ، و این بلارا بر جان این بیچارگان مگمار ! که دوستان تو دوست می دارند که ترا دوست دارند ؛ اگر تو خودشان دوست نداری ، روا باشد ، که حسن تو عین احسانست . بیت :

۶ گر خسته دلم بغم سپاری رسدت ور بر جانم بلا گماری رسدت
اینت نرسد که گوئیم دوست مدار لیکن اگر دوست نداری رسدت

۹ الهی ، این در حضرت بارفعت تو بطریق عجز عرضه می افتد : اگر نه این تشریف از حضرت جلّت تو بدین ضعیف رسیده است ، آنگاه حبیب تو تسلی دل را این گفته که « من أحب لقاء الله أحب لقاءه ! »

۱۲ (۸۲) اما این خذلان و نقصان جز گذشتگان از صفت بشریت و فروماندگان در انوار روحانیت را نیفتد . و اینجا که این مقامست ، اگر هزار سال باز ماند و قدم ریاضت و مجاهدت بر کار کند ، جز تحیر و تحسر چیزی دیگر نبیند ؛ پس طوطی زفان سالک در قفص دهان این آواز برکشد : بیت :

۱۵ آنجا که تویی بپا و سر نتوان رفت ور مرغ شوی ببال و پر نتوان رفت
از عقل برون آی اگر جان داری کین راه بعقل مختصر نتوان رفت

زیرا که اینجا قدم در هستی خود می زند ، و مارا راه بر نیستی است .

۱۸ (۸۳) ولا شکّ هستی بنده غیر هستی حقّ باشد ؛ چون غیر حقّ باشد ، ناچار دوگانگی لازم آید ، و دوگانگی را بیگانگی او - جلّ جلاله - راه نیست ؛ چنان که شیخ نجم الدین رازی می گوید - قدس الله روحه العزیز -

۴ - خودشان L : ایشانرا N || ۶ - ور N : گر L || ۷، ۶ - رباعی || ۸ - این L :-

N || تو L : + این N || ۹ - تسلی دل را L : جهت تسلی دل N || ۱۱ - جز گذشتگان

L :- N || ۱۵ - ور N : گر L || ۱۶، ۱۵ - رباعی .

عزّ جلال وصلت با بنده گفت نجما من در درون نیایم تا تو برون نیائی
 اما این ضعیف بر عکس می گوید، موافق کلام الله - عزّوجلّ - و آن آنست که می گوید:
 تا ضیف انوار هستی جلال وصل او در درون بنده پرتو نیندازد، بنده از قشر هستی
 خود بیرون نیاید، که « قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ
 زَهُوًّا » .

(۸۴) شیخ ابن ضعیف می گوید بیت:
 هتم آنست که خاکی باشم اندر کوی تو
 تا بر آنجا می رود هر کس که آید سوی تو
 گر خلاف این ز من چیزی ببینی عفو کن
 ز آنکه من دیوانه گشتم تا بدیدم روی تو
 یعنی ممکن باشد که بر خلاف این افتد، که « الجنون فنون »، همچنان که حال شبلی بود
 - قدّس الله روحه العزیز -، که خود را گاه در آب و گاه در آتش می انداختی، و گاه از
 بالاهاى بلند نگوینار بشیب می افگندی [و گفتی] : چیست که من بندگی او را نمی شایم
 و طاعت من لایق حضرت او نمی افتد؟ پس او ایتر آنکه من زنده نباشم! و گاه بودی که از
 زفان او مثل این می شنیدند که می گفت : لو کان أبو یزید حیاً لأسلم علی ید صبیاننا!
 آن چه بود، و این چیست؟ آن عین نیستی و این بحر هستی .

(۸۵) پس بدان که نیستی دو است : نیستی در صفات و نیستی در ذات . نیستی
 در صفات همچون حال ذوالنون مصری - قدّس الله روحه العزیز - که می گفت : روزی
 چندین نوبت در آینه می نگرم ، نباید که از شوی من روی من سیاه شده باشد . این

۱- بحر مضارع || ۲- ضیف N : صفت L || ۳- سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۸۲/۸۱ ||

۷- آنست: (تا تلفظ نمی شود) || ۷ الی ۱۰- بحر رمل || ۱۱- بود N : - L || ۱۲- که خود

را گاه N : گاه خود را L || ۱۶- هستی N : نیستی L || ۱۷- است L : + یکی N ||

و L : + دیگر N || ۱۹- چندین L : چند N

چيست؟ يعنى صفات خود را بحامدى تحميد و تمجيد حق مرضى و محمود نمى بيند، كه
 « لا اُحصى ثناءً عليك انت كما اُثبتت على نفسك ». و شيخ احمد عليان نسوى
 ۳ - قدس الله روحه العزيز - هم درين معنى مى گويد كه تا بنده خداى نشود خدا را ياد
 نتواند كرد. اين كلمه كامله، اگر چه در ظاهر از دريچه كفر بدر مى نگرَد، اما پي در
 شناخت عظمت و جلال سلطنت حق دارد - جل جلاله و عم نواله - ؛ يعنى همچنان
 كه مُحالست كه بنده خداى شود، حق را نيز ياد كردن چنان كه حق ياد كردن او
 ۶ باشد، هم محالست. و اين همه عبارتست از نيستى صفات. اما نيستى در ذات، همچون
 حال بعضى از مشايخ كه از ايشان يكي گفت: ليس فى الوجود غير الله، يعنى غير او را
 ۹ وجود نيست. و شيخ ما مجد الدين - قدس الله روحه العزيز - درين معنى مى گويد كه چندان
 شهود هستى از غير بتجلى پيدا آيد كه در گمان هستى غير افتد. يعنى هستى حق در خود
 مشاهده مى كند و گمان مى برد كه آن هستى وى است، و آن خود بحقيقت هستى غير باشد.
 ۱۲ كه مراد از آن حق است. و همچنين از ايشان يكي ديگر گفت: ليس فى الجبّة سوى الله.
 يعنى هستى حق وجود او را چنان فرو گرفته بود كه ذات خود را نمى ديد.

(۸۶) و مثل اين بسيارست. اما مقصود ما نه اينست ؛ بيش از آن نيست كه
 ۱۵ چون صحراى سخن معشوق بي پايانست، عاشق مسكين هر كجا راه مى يابد، مى رود، تا
 آنجا كه سردرد بر ديوار مقصود مى كوبد؛ باز مى داند كه اين از اصل سؤال نيست، پاى را
 بازمى كشد و با سر جواب مى آيد و شرح منازل و مراحل و درجات و عقبات چنان كه وقت
 ۱۸ اقتضا مى كند مى گويد. آمديم باين كه « قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ
 الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً »، و آن منزل پنجم باشد از منازل طريقت، و درجه هشتم باشد
 از درجات بهشت. پس سالكت اينجا بر آسايَد، و هر خاطرى از اين خواطر مختلفه كه آن

۱- بدرى : بيرون N || ۲- جل ... نواله L : عز شانه N || ۱۰- غير بتجلى :

غير تجلى L : عين تجلى N || گمان N : كمال (۹) L || ۱۶- سردرد بر N : سردرد

L || مى داند L : مى يابد N || ۱۸- سورة ۱۷ (الاسراء) آيه ۸۱/۸۲

منافی طریقت باشد، بکلی از وی منتفی شود، و هر خاطری که حقی باشد، آن با وی
باقی ماند. بیت :

زحمت غوغا بشهر بیش نبینی چون علّم پادشا بشهر درآید ۲
(۸۷) بعد ازین آن قدم لامکانی که گفته ایم بواسطه جذبه ربّانی بر کارشود. اما
پیش از یافت این قدم، اگرچه نفس سالک بمقام مطمئنگی رسیده باشد، لیکن چون
پرگار پای در مرکز هستی خود نهاده باشد، و چندان که بر سر می گردد، پی از وی بیرون
نمی شود. پس در آن وقت سالک صادق را با دمی سرد و رخی زرد از سینه پردرد
این جوش برآید که بیت :

در کوی تو معروفم و از روی تو محروم ۹
گرگ دهن آلوده یوسف ندریده
بس در طلبت کوشش بے فایده کردیم
چون طفل دوان در بے گنجشک پریده ۱۲
میلت بچه ماند بخرامیدن طاؤس
غمزت بنگه کردن آهوی رمیده
گر پای برون می نهم از خطّه شیراز ۱۵
ره نیست پیرامن من حلقه کشیده
مگر بالطاف عنایت ربوبیت باد جذبات از حضرت الوهیت این ندا بگوش سالک
رساند و شاهباز روح را بصفیر « اِرْجِعی » بحضرت خود بازخواند که « يَا أَيَّتُهَا
النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعی اِلَی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً »، یعنی ای نفس

۲ - غوغا بشهر N : غوغای شهر L || درآید L : در آمد N || بحر منسرح ||

۱۰ - آلوده L : + و N || ۱۱ - کردیم L : کردم N || ۱۲ - در پی L : از پی N ||

۱۴ - غمزت L : غمزه N || ۱۶ - نیست N : نیز L || ۹ الی ۱۶ - بحر هزج || ۱۸، ۱۹، ص

راضیه مرضیه، بیرون آی از خودی خود و رجوع بحضرت من کن، که پروردگار تو منم.
 «فَاَدْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» ، پس در آی در زمره بندگان من، آنگاه
 ۳ قدم را در بهشت من نه و در حضرت من بناز پرواز کن. چون این ندا بسمع مرغ روح
 رسد، چون شاهباز باز بر شاه رود بیت :

از شه چو صفیر ارجعی روح شنید چون شهبازی بدست شه باز شود
 (۸۸) و این عبارت باشد از تجلی صفات ذات الوهیت، و ابتدای ولایت از
 اینجاست، و «طریق فی الله» اینست، و سرّ این حدیث که مصطفی - صلوات الله و سلامه
 علیه - فرموده است که «موتوا قبل أن تموتوا» اینجا معلوم و محقق شود. پس هر آنکس
 ۹ که ویرا سرّ سرّ این حدیث باشد، اوّلاً پای بر بساط شریعت راست باید نهاد و دست
 را در دامن ارباب طریقت استوار باید کرد، تا بسر سرّ این کار تواند رسید و این جوهر
 معنی را در قعر بحر حقیقت بواسطه رموز و اشارت ایشان مشاهده تواند کرد، زیرا که
 ۱۲ اشکال این سؤال بجواب حلّ نشود. بیت :

اشکال طریقت نشود حلّ بسؤال نه نیز بدر باختن نعمت و مال
 تاجان نکنی خون نخوری پنجه سال از قال ترا ره نمایند بحال
 ۱۵ و آن حجبات غیرت عزّت الهی نیز، که اشارت رفته است، درین مقامست. پس پیش
 از رسیدن بدین مقام بنده طالب بود و وی مطلوب، بعد ازین از عکس پرتو نور او
 - جلّ جلاله - این حال معکوس شود، یعنی وی - جلّ جلاله - طالب باشد و بنده
 ۱۸ مطلوب. شیخ ابوالحسن خرقانی - قدس الله روحه العزیز - درین معنی می گوید که راه

۴ - شاهباز . . . رود N : شهبازی بدست شه باز شود L || ۵ - بحر رباعی ||

۸ - معلوم و محقق N : محقق و معلوم L || ۱۰ - بسر N : بحقیقت N || ۱۱ - تواند

L : توان N || ۱۲ - طریقت L : حقیقت N || نعمت L : حشمت N || ۱۳، ۱۴ - رباعی ||

۱۵ - آن N : ار (کنذا) L || پیش L : پیش تر N || ۱۷ - یعنی وی جلّ جلاله L :

او N || باشد L : بود N

بحقّ دو است : یکی از بنده بحقّ و یکی از حقّ بینده ؛ اما آن راه که از بنده بحقّ است ، جمله ضلالت بر ضلالت است ، و آن راه که از حقّ بینده است ، جمله هدایت بر هدایت است . زهی بنده خاکی که با پاکی حقّ چه کارها دارد ؟ که « ما للتّراب وربّ الأریاب » ؟ ۳ بیت :

فراز کنگره کبریاش مرغانند

- ۶ فرشته صید و پیمبر شکار و سبحان گیر
- (۸۹) و نیز مراتبی که اشارت رفته است ، سه درین مقامست : مرتبه اول مرتبه عوامّ اولیا ، مرتبه دوم مرتبه خواصّ اولیا ، مرتبه سیم مرتبه خاصّ الخواصّ اولیا ؛ و بنای این مراتب بر نود و نه صفت ذات الهیست که خداوند - سبحانه و تعالی - ۹ صفات پاک خود را در قرآن مجید بدان یاد کرده است . پس بهر سی و سه صفت ذات الهی که متعلّی می شود ، یک مرتبه از مراتب ایشان می افتد . - آری ، بترك ادبی که می رود ، این ضعیف را معذور دارند ، از آنکه علمای سلف - رضوان الله علیهم اجمعین - ۱۲ بعضی ازین صفات را صفات فعل گفته اند ، و ما بمجمل بلفظ صفات ذات یاد کردیم ؛ اما نه آنست - نعوذ بالله - تا انکار سخن ایشان شود ، یا خود معتقد این ضعیف در آنچه گفته اند دیگر باشد ، بلکه بنا بر آن جمله رفت : یعنی همچنان که ذات خداوند ازلیست ، ۱۵ این صفات نیز مر ذات او را - جلّ جلاله - ازلیست ؛ پس اگر این صفات مر ذات او را ازلی نباشد ، در ازل او را - جلّ جلاله - صفات نقص لازم آید ، و او - جلّ جلاله - موصوفست بصفات کمال ، و منزّهست از صفات نقص . بدین عذر اگر معذور دارند ، کرم ۱۸ باشد . - باز آمدم بدانکه چون بدین صفات تمام متعلّی می شوند ، بابتدای نبوت و کمال نهایت

۶، ۵ - بحر مجتث || ۸ - الخواص L : الخاص N || ۱۰ - کرده L : فرموده N ||

۱۱ - متعلی L : متجلی N || ۱۲ - سلف N : خلف L || ۱۴ - آنست L : + که N ||

تا L : - N || ۱۷ - صفات L : صفت N || ۱۹ - متعلی می شوند L : متعلی شود N ||

ولایت می‌رسند که مقام اخصّ الخواصّ است. بیت:

عرشت نشیمن تو شرمّت ناید کائی و مقیم خطّه خاك شوی

۳ و هیچکس را از اولیا ازینجا عبور نیست، و «نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء» عبارت از اینجاست.

(۹۰) عجب، وقتی این ضعیف در ولایت جوین در دیهی که آنرا نشکرد گویند

۶ مقیم بود؛ جماعتی درویشان حاضر بودند، هر کس را در میان سخن می‌رفت. ناگاه این

سخن در میان آمد که «نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء». عزیزی روایت کرد از شیخ سعدالدین

حموئی - قدس الله روحه العزیز - که وی برعکس این گفته است، یعنی «بدایة الأولیاء

۹ نهایة الأنبیاء». چون اول بود که این سخن بسمع این ضعیف رسید، حالیا در ظاهر میان

این سخن و سخن دیگران مناقضتی پدید بود؛ این ضعیف آنرا انصاف نداد، بلکه از ظاهر

این سخن انکاری از باطن برخاست، و مدتی متفکّر این سخن می‌بود، تا که الله تعالی آنرا

۱۲ ناگاه بردل این ضعیف کشف گردانید. باز دانست که درین سخن مناقضتی لازم نیست،

زیرا که سخن دیگران در سلوک طریقت است و سخن شیخ در سلوک شریعت؛ یعنی مصطفی

- صلوات الله وسلامه علیه - در کمال نهایت نبوت بود که این آیه فرو آمد که «الْیَوْمَ

۱۵ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي». پس این نعمت شریعت

محمدی بود - علیه الصلوة والتحیة - که در کمال نبوت نهایت رسیده بود. ازین روی

کمال شریعت در نهایت نبوت آمد و گرفتن تمامی شریعت ابتدای ولایت باشد. لاجرم

۱ - می‌رسند L : رسد N || ۲ - بحر رباعی || ۳ - از اینجاست L : ازین مقامست

N || ۶ - مقیم بود N : L || حاضر L : خاص N || هر کس را L : N ||

۸ - حموئی : حموی L : حموئی N || ۹ - چون اول بود که این سخن L : چون این سخن

اول بود که N || ۱۰ - مناقضتی N : مناقضه L || بود L : شد N || ۱۱ - از L :

در N || تا که ... ناگاه L : تا ناگاه حق سبحانه N || ۱۲ - مناقضتی N : مناقضه L ||

۱۳ الی ۱۷ - یعنی مصطفی ... نبوت آمد L : محمدی بود علیه الصلوات والسلام که در

کمال نبوت آمد N || ۱۴، ۱۵ - سورة ه (المائدة) از آیه ه/۳

این سخن راست باشد که « بدایة الأولیاء نہایة الأنبیاء »، زیرا در آخر که نبی نهاد، ولی را برمی باید داشت. اما آن سخن که « نہایة الأولیاء بدایة الأنبیاء » در سلوك طریقت است، که هیچکس را از ایشان مجال نباشد که قدم فرا پیشتر نهند، بلکه از ایشان هر که خواهد که فرا پیشتر شود، جبریل روحشان این فریاد برکشد که « لَوْ دَنَوْتُ أُنْمَلَةٌ لَاحْتَرَقْتُ ».

- ۹۱) اما تا خود سر آنکه مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - این نود و نه نام را جمع کرد و صد تمام نکرد، چیست؟ ظاهر آنست که بروایت ابوهریره در حدیث آمده است که « إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا [لَا يَحْفَظُهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهُوَ] وَتَرْجَبُ الْوُتْرُ ». اما آنچه برین ضعیف کشف گردانیده است - جلّ جلاله - : آن یکی که مانده است نصیبه ابتدای نبی است، و آن « متکلم » است. دلیل آنکه این هشت صفت ذات پادشاهی در نود و نه نام داخل اند، مگر « قدیم » و « متکلم » و « مُرید »، زیرا که خداوند را بدین صفت تکلم نمی شناسند مگر نبی. دلیل آنکه تجلی ۱۲ این صفت ابتدای نبوتست، آنست: اول که جبریل بمحمد آمد - علیها السلام والتحية - بتکلم آمد که « اقْرَأْ بِأَمْرِ رَبِّكَ ». و شک نیست، ایشان می شناسند که خداوند - سبحانه و تعالی - که با ایشان سخن گفت، چگونه گفت، و غیر ایشان از جنّ و انس را ۱۵ درین معرفت مدخل نیست. اگرچه جماعتی از اولیا می گویند که خدای با ما چنین گفت

۲۴۱ - زیرا در... داشت L : زیرا که در آخر نبی را نهاد ولی برمی باید داشت N ||
 ۲ - که هیچکس را از ایشان L : هیچکس را از اولیا N || ۳ - پیشتر نهند L : پیش نهاد N || ۴ - برکشد L : برآرد N || ۷ - ابوهریره L : + رضی الله عنه N || ۸ - تسعة : تسعا N L || واحدا : واحد N L || ۹ - است جلّ جلاله L : اند N || ۱۲ - خداوند را L : + عزّ شانه N || نمی شناسند L : نمی شناسد N || ۱۴، ۱۲ - اول که... آمد که L : که اول بار که جبرئیل بمحمد صلی الله علیه وسلم بتکلم آمد گفت N || ۱۴ - سورة ۹۶ (العلق) آیه ۱ || نیست L : + که N || خداوند L : حق N || ۱۵ - تعالی که L : تعالی - N || - سخن گفت L : + و L

وما از خداوند چنین شنیدیم ، اما آن مثل الهامی باشد که بدل ایشان فرود آید ، و فرق بسیار است میان تکلّم و الهام . والله اعلم .

- ۳ (۹۲) اما مقام دوم مقام انبیاست - علیهم الصلوة والتحيّة - ؛ و از آن مراتب شش گانه که ذکر آن رفته است ، سه دیگر درین مقام می افتند ، و این را « فردوس اعلی » می گوئیم . مرتبه اول مرتبه عوام انبیا ، مرتبه دوم مرتبه خواص انبیا ، مرتبه سیم مرتبه خاصّ الخواصّ انبیا - علیهم السلام - ؛ و بنای مراتب ایشان نیز بر تهنه دو صفت ذات الهیست . پس هریک از ایشان نیز که بسبب صفت از صفات ذات الهی موصوف می شوند ، در یک مرتبه از مراتب ایشان می افتند ؛ و چون بتامی این صفتها که گفتیم موصوف می شوند ، بکمال و نهایت مرتبه نبوت می رسند ، و « انسان کامل » که می گویند عبارت ازینست . و نیز باری - سبحانه و تعالی - ایشان را در سه مرتبه یاد می کند ، چنان که جماعتی را بلفظ « نبی » یاد می کند و جماعتی دیگر را « رسل » می خواند ، و جماعتی دیگرند از ایشان که ایشانرا « أولوا العزم » می گوید . ۱۲

- (۹۳) اما دو صفت دیگر آنست که باقی می ماند . یکی از آن مرتبه خاصّ محمدی است - صلوات الله و سلامه علیه - و آن « مرید » است ، که هیچ کس را از ملک و غیر ملک در آن نصیب نیست ؛ و آن « وقتی » که ویراست باحقّ از استغراق ، کسی دیگر در آن مدخل ندارد ، چنان که می گوید « لی مع الله وقت لا یسعی فیهِ ملک مقرب ولا نبی مرسل » . اما یک صفت دیگر آنست که خداوند را - سبحانه و تعالی - بدان صفت نمی شناسد مگر او - جلّ جلاله و عمّ نواله - و این « قدیم » است ، که هیچ کس از مخلوقات بکنه قدیم او نتواند رسید و کمال جلال و جمال او در نتواند یافت . زهی عزّ ۱۸

۱ - الهامی : L : الهام N || فرود : L : فرو N || ۳ - التحیّة : L : السلام N ||

۴ - می افتد : L : است N || ۵ - عوام انبیا : L : + است N || ۶ - الخواصّ انبیا : L :

الخاصّ انبیا است N || نیز : L : - N || ۱۴ - و آن مرید است : L : و مرید است

آن نام N || ۱۶ - می گوید : L : می فرماید N || ۱۸ - این : L : آن N

وجلال و صفت، که از کل مخلوقات هیچ کس را عرفان صفات ذات تو بنهای حاصل نیست، که «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک»! و هیچ کس بکنه حقیقت تعبد تو، معبود، نمی رسد، که «سبحانک ما عبدناک حق عبادتک»!

۲

(۹۴) این بود شرح حجابات نورانی و ظلماتی که بنده را تا بحق بر راهست. والله أعلم بالصواب.

(۹۵) امّا بعد حمدالله و توفیقه، بدانند که جواب این سؤال باز حمت بسیار از روی حال بر ورق قال نقش کرده آمد، زیرا که معنی لطیف بود که بواسطه کسوت قالب این ضعیف آنرا در عبارت آورد. امّا هر کسی را از هر کسی این حکایت درخور نیفتد، و نیز هر کس ازین ناکس سخن را باور ندارد بیت:

۹

عاشقا بشنو فرونی از چو من کم کاستی

راستی بتوان شنود آخر هم از ناراستی

مگر غواصان بحار معانی که بارها بیچار حقیقت بغواصی فرورفته باشند و این جوهرهای ۱۲ کانی از قعر بحر معانی بر آورده و بصحرای وجود نهاده؛ امّا هر که ازین معنی بی خبر باشد، چون درنگرد مجرد عبارتی بیند، گوید مگر که این خود سهل و آسان بود؛ لیکن این سخن باشد که گفته اند مصرع:

۱۵

جنگ سخت آسان نماید بردل نظارگی

امّا وقتی معلوم شود که جواب این سؤال ازینجا که بغدادست تا آنجا که طرف خراسانست از ارباب فقری که معروف و مشهور اند طلب داشته بود و جواب باز نیاید، ۱۸

ه - والله اعلم بالصواب N : الجواب من سؤال السائل (کذا) L || ۷ - کرده

N : L || ۹ - هر کس N : هر کسی L || را L : N || ۱۱/۱۰ - بحر رمل ||

۱۲ - کانی N : + را L || ۱۱ - درنگرد L : در سخن بیند N || بیند L : یابد N ||

که L : N || بود L : باشد L : آن بود N || مصرع N :

L - ۱۶ - بحر رمل || ۱۸ - جواب N : چون جواب L

انگام مفهوم شود که از لسانی دیگر بدین زفان رسیده است بیت :

ما را جز ازین زفان زفانی دگرست جز دوزخ و فردوس مکانی دگرست

۲ قلاشی و مفلسیت سرمایه ما قرآن و زاهدی جهانی دگرست

(۹۶) نه از سر خود بینی و تمنی، بلکه خود ظاهرست که این معنی جز مکشوف

ارباب طریقت نباشد. و امروز ارباب طریقت نایاب اند، و اگر در اطراف از ایشان

۶ یکی یافت شود، آن نیز بی قدر باشد. مصرع :

افسوس و هزار بار افسوس

که مرغان این چمن انجمن را بگذاشتند، و از کدورت ظلمت مبتدعان سر در زیر قباب

۹ غیرت کشیدند؛ فریاد ازین حال، فریاد! بیت :

خبر ما برسانید بمرغان چمن که هم آواز شما در قفسی افتادست

اما این خود پیداست که خواستش اینست.

۱۲ (۹۷) آری، این آن مخنثست که شیخ ما و سلطان ما شیخ عبدالدین بغدادی

- قدس الله روحه العزیز -، که خاک این ضعیف فدای خون او باد، گفته است: زود

باشد که این طایفه چون کبریت احمر شوند، که در اطراف و اکناف عالم نایاب باشند؛

۱۵ و نیز اگر در اقالیم از ایشان یکی یافت شود، بنزدیک ایشان از خاک نا ملتفت تر باشد.

(۹۸) آری عزیزا، بر چنین روزگای بیاید گریست، که زیست خلق ازین سان

باشد. دریغا، آن مشایخی که سپردر پیش کارمریدان می داشتند، از پیش ایشان برداشتن!

۱۸ و نیز اگر از متابعان ایشان بنادر یکی بر موافقت سنت و متابعت ایشان وقتی کناره می گیرد،

۱ - انگام L : انگاه N || ۳، ۲ - رباعی || ۴ - خود L : N || ۶ - مصرع N :

L - ۷ - بحر هزج || ۸ - این N : L || را L : N || زیر L : N || ۱۰ - بحر

رمل || ۱۱ - این خود L : N || ۱۳ - خاک L : N || خون L : خاک N ||

۱۵ - باشد N : باشند L || ۱۶ - آری عزیزا L : ای عزیزان N || زیست L : زیستن N ||

۱۸ - از L : + نوع N

هزار منکر بیش دارد ؛ اما اگر مبتدعی ، چه در ماضی و چه در حال ، قدمی در بدعت رفته یا می‌رود ، هزارش مرید و محب^۶ برخاسته‌اند . بیت :

۳ بیداد روزگار جدا کردمان ز دوست

فریاد ازین زمانه و از جور روزگار

(۹۹) آری ، چو بدعت را با طبیعت آمیزگار نیست ، لاجرم با نفس دستِ موافقت

۶ در گردنِ متابعتِ « الجنسیة علّة الضم » می‌آرد و برخالف سنتِ روان می‌رود .
روایت از حسن بصری - رضی الله عنه - که گفت : وقتی می‌گذشتم ، ناگاه بمجلس واعظی رسیدم ؛ مردی بر سر منبر سخن می‌گفت ؛ سه سخن مبتدعانه بگوش من رسید و در باطن من جای گرفت . بسیار جهد کردم تا دورا از باطن برون کردم ، و یکی با من بمانده است ؛ می‌ترسم از آنکه نباید که با من در گور آید .

(۱۰۰) ای برادران دینی و ای دوستان حقیقی ، از هیچ کس براستی طمعِ دوستی

۱۲ مدارید ! که امروز آن روز و آن زمانست که مصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - فرموده است : « زود باشد که بر اُمت من زمانی در آید که از مغرب تا بمشرق دوبار موافق از نوادر باشد ، و اگر از ایشان یکی ظاهر شود ، وی بدرجه پیغامبری باشد از پیغامبران بنی اسرائیل » .

۱۰

(۱۰۱) بعد ازین چون طاقم طاق شد ، از جماعتی دوستان مجازی که در ظاهر این

ضعیف رنجور را باز می‌پوشند و در باطن خود را بهزار فرسنگ ازین مسکین مهجور دوری دارند ، شکایتی بغایت خواهم گفت : فریاد ازین مدعیان بی‌معنی که با اهل معرفت ۱۸ بتقلید دعوی محبت می‌کنند و نمی‌دانند که محبت این طایفه بتقلید کلید در شقاوت باشد !

۴، ۳ - بحر مضارع || ۷ - حسن : L شیخ ابوالحسن N || ۹ - تا دورا : L : تا دو

از آن N || ۱۰ - نباید که : L مبادا N || ۱۲ - زمانست : L زمانه است N || فرموده : L

گفته N || ۱۳ - از مغرب تا بمشرق : L از مشرق تا مغرب N || ۱۷ - رنجور : L -

N || می‌پوشند N : می‌پرسند L || ۱۸ - گفت : L کرد N || ۱۹ - در : L - N

آخرتان چه بوده است. آمدن باوّل و هنری که جای قبول باشد نادیده، رفتن بآخر و عیبی که نه تحقیق باشد تصدیق کرده و در غیبت بغیبت مشغول شده؟ اگر چه انکار ۳ از یار سخت تر، اما این مایده برخوان معرفت بفایده نزدیکتر، که «أجرک علی قدر تعبک». آری، گفته اند: درخت معرفت از چشمه انکار منکران آب خورد. بیت:

۶ بل تا بدرند پوستینم همه پاک از بهر تو ای یار عیار چالاک

(۱۰۲) وصیت است ازین ضعیف مرجاعی باران و محبان را که بحسن عقیدت و بر موافقت سنت «ظنّوا بالمسلمین خیراً» در حق این ضعیف نیکوگان شده اند؛ ۹ خصوصاً جماعتی که دعوی متابعت و ارادت این ضعیف کرده اند و دست را در ذیل مراد و مقصود زده و میل بجانب رضای معبود کرده و سر از گریبان هوای خود برکشیده و پای را در راه رضای خدای نهاده، که بعد از گزاردن فرایض و علم فریضه هیچ عمل را ۱۲ از اعمال صالحه بر خلوت ترجیح ندانند، که مقتدایان ما تا بمحمد مصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - چنین رفته اند و بدین فرموده اند، زیرا که مجموعه اعمال صالحه خلوت است، که سنت بر شرایط آن واردست و قرآن بدان ناطق.

۱۵ (۱۰۳) خلوت چیست؟ غیبت ناکردن، بغیر ذکر لب ناجنبانیدن: آزار خود از خلق باز داشتن، روز بروزه بودن، شب پهلو بر زمین نانهادن، خود را تسلیم لحدگور کردن، بقضای خدای راضی بودن، بی احتیاج سخن ناگفتن، نماز بجماعت گزاردن، در ۱۸ انتظار نماز جماعت نشستن، وضو بر وضو نگاه داشتن، ترك شهوات گفتن، صبر جمیل در

۱ - تان L : شما را N || ۲ - باشد L : بود N || کرده L : کردن N ||

شده L : شدن N || ۳ - نزدیکتر L : + بود N || ۶ - بحر رباعی || ۹ - دست

را L : دست - N || ۱۰، ۹ - مراد و مقصود L : مرادات و مقاصد N || ۱۱ - پای را L :

پای - N || ۱۵ - ناکردن .. ناجنبانیدن (الخ) L : ناکردن و .. ناجنبانیدن و (الخ) L ||

۱۷ - خدای L : + سبحانه N

پیش گرفتن، جوع بر جوع افزودن، با نفس و شیطان بمحاربه بیرون آمدن، مُجالس
حقّ بودن، دل با خدای راست کردن، اخلاق مذموم را محو کردن، نفس خود را
بناکسی بشناختن، برگناه خود گریستن، ترك ادّخار گفتن، توکل بر خدای کردن، خود
را بدین آیه که «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» مخصوص
گردانیدن و نفس خود را بدین آیه دیگر که «فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا
اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ» کار فرمودن.

(۱۰۴) بر شمردن این تطویلی دارد، اما پیر زنی را که فرزندش مرده باشد،
اورا حاجت نباشد که از دیگری باز پرسد که من چگونه گرم، بلکه درد مصیبت
فرزندش چنان که باشد گریاند. همچنین درد طلب نیز طالب مسکین را بی اختیار
بکنجهای خلوت باز کشد، تا چون از خلق بسر آید، با درد خود پردازد و دل را
تسلیم درد طلب مطلوب خود گرداند، و این می گوید بیت:

دل بغم تسلیم کردم خود شدم نظّارگی
یا ز غم سیر آید او یا خون شود یکبارگی

گویدم هر بی خبر کز عشق او پرهیز کن
جنگ سخت آسان نماید بر دل نظّارگی

(۱۰۵) فی الجمله، بیاید دانست که نشستن بخلوت رفتن راه طریقتست؛ گرفتن
تمامی شریعتست، معدن معرفتست، سرمایه محبتست، بحقّ قربتست، از حقّ کرامتست،
از طاعت ندامتست، از معصیت خجالتست، ترك نکرتست، متابعت سنتست، موافقت
مشایخ طریقتست، پرواز سیمرغ سرّ در هوای هویتست. با سر شویم که خلوت انقطاع

۳ - گریستن L: بگریستن N || ۴ - سورة ۵ (الذاریات) آیه ۶۶ || ۵۰۴ - مخصوص

گردانیدن L: بیازمودن N || ۶۰۵ - سورة ۵ (النساء) آیه ۱۰۴/۱۰۳ || ۴ - پیر زنی را

L: پیره زنی - N || ۸ - باز L: - N || ۱۰ - خلوت N: خلوتها L || ۱۱ - این L: +

بیت N || ۱۲ الی ۱۵ - بحر رمل || ۱۹ - در هوای N: میدان L || با L: باز N ||

از هستی خودست، طلب اتصال حضرتست، کشتن آتش شقاوتست، گشادن آب از چشمهٔ سعادتست، از مهلکات در سلامتست، در سلامنش ملامتست.

۳ (۱۰۶) آه، که در خلوت با عاشق عشق بازیست از معشوق [و] عاشق نوازیست! چون عاشق نوازد. ناز در نازست، چون عشق بازدهد، جمله نیازست! نه نه، که با عاشق حُسنست از معشوق [و] احسانست! چو در حُسن آید، جگر سوزست، چو احسان کند، دل افروزست! القصه، خلوت بحر طاعتست که جوهرهای حقیقت در صدف سینهٔ مرد جز در آن بحر پدید نیاید، اما بشرطی که مسلسل باشد بمصطفی - صلوات الله وسلامه علیه - و مقید بعلم شریعت بما یحتاج الیه.

۹ (۱۰۷) شیخ محمود اُشنهی را می‌آید - قدس الله روحه العزیز - که مریدی از مریدان خویش، که ویرا شیخ محمد گهرزنی گفتندی، از ولایت یازر چون بولایت باز می‌فرستاد. ویرا وصیت می‌کرد که چون بولایت بازرسی جز بذکر و خلوت نخواهم که مشغول شوی. آن شیخ محمد گفت: شبخا، اگر وقتی مددی فرا برادر مسلمانی دهم. تا از من بر آساید، اجازت باشد؟ چون آن سخن بسمع شیخ محمود اُشنهی رسید - قدس الله روحه العزیز - سر در پیش افکند؛ پس از زمانی سر بر آورد و گفت: عجب دارم از حال کسی که مار افعی زهر در وی می‌دمد و او می‌خواهد که خار از پای دیگری بیرون کند!

۱۵ (۱۰۸) آری عزیزا، منفعت خلق از جملهٔ طاعات بزرگست، اما باراه خدا موئی در نمی‌گنجد. آلا وقتی اگر عنایت یارمندی کند و این کار بر آید. مرد همه منفعت

۴ - عشق بازدهد: N: عاشق بازدهد || ۶ - جوهرهای: L: جوهر N || ۸ - بما: L:

ما N || ۹ - شیخ... العزیز (بجای «اُشنهی» «اُشنی» دارد) L: نقلست از شیخ محمود

اُشنهی قدس الله روحه N || ۱۰ - یازر: N: یازر L || ۱۱ - که (مورد اول) N: L || ۱۲ - آن L:

- N || فرا... دهم L: از آن برادری مسلمان کنم N || ۱۳ - محمود اُشنهی: محمود

اُشنی L: - N || ۱۴ - پس L: بعد N || ۱۵ - در L: بر N || ۱۷ - موئی: سوی L N ||

الا L: اما N || اگر L: که N || یارمندی L: یاری N || این L: - N

شود، و هر چیز که کند، همه عین طاعت و اخلاص باشد، و اگر نه، باد بود، همه طاعات
مرائی، زیرا که مقصود معبودست. فی الجمله بیت:

سخن آن به که با مقدار باشد که در بسیار بد بسیار باشد ۳
سخن کم گوی تا بر کار گیرند که بر بسیار بد بسیار گیرند

(۱۰۹) فریاد، که جگر مشتاقان در آتش اشتیاق تو بریان شد، و درون جان

عاشقان از درد افتراق تو پر خون شد! آه، که از برگ ریزان خزان بنوهاران رزان ۶
رسیدیم، و گل‌های وصال یار ما در جویبار ما شکفته نشد! سبزه‌های چمن بی‌عیب در باغها
سراز مکن غیب بیرون کردند، و بار دیگر خار فراق را در پای دل مسکین شکستند، زیرا
که هم‌شهریان روح‌اند که از شهرستان غیب، از کدورت و ظلمت ریب دنیا بی‌عیب، ۹
رسیدند، و از ایشان بکتر از پیغام و سلامی از یار ما بما فتوحی نرسید. بیت:

سبزه برآمد از چمن شبه لب نگار من

۱۲ رشک گلاب در فگن ساقی گل عذار من

موسم گل درآمده ماه ختن برآمده

عیش فرا درآمده بسته چراست کار من

۱۵ روی خوش، سمن برم نغمه نیز دلبرم

خوی بت ستمگرم بوی وصال یار من

جان مرا فکار کرد جسم مرا تزار کرد

۱۸ زار بگشت و خوار کرد تا شکند نهار من

جان شهاب شد نغمین آتش می بیار هین

تا چو مسم شود قرین نازه شود عیار من

۱- چیز که کند همه L: چه کند N || طاعت و N: L || ۲۰۱ - باد... مرائی L:

طاعات مرائی باد بود N || ۲ - زیرا که L: + فی الجمله N || فی الجمله L: - N ||

۴۲۲- بحر هزج || ۶ - افتراق L: فراق N || ریزان L: ریز N || بهاران L: بهار N ||

۱۴- فرا L: سرا N || ۱۸ - تا شکند N: زینست همه L || ۱۱ الی ۲۰ - بحر رجز

(۱۱۰) الهی، این چه سر است که در اسرار پادشاهی تو پنهانست، که مشتاقان حضرت جلال تو در انتظار شراب وصال جگرها بهالودند، تا بسر چشمه آب حیات معرفت رسیدند و ذوق محبت از جمال با کمال تو چشیدند؟ و هر که رسید و چشید، بواسطه آن ازین غریبستان دنیای غدار مُردار قدم در بطحای جمال جلال نهاد، و نفس خسار مکار در تحت اقدام ارادت او سپری شد، و در هوای هویت او - عز اسمه - بجائی رسید که شیطان ملعون از مهابت ولایت اولیاس نومیدی بردوش زد. عزیزا، تا مرد از خود سیر نشود، بروی این کار بسر نیاید. بیت:

سیر آمده ز خویشتن می باید برخاسته ز جان و تن می باید

بر هر گامی هزار بند افزونست زین گرم روی بند شکن می باید

زیرا که عشقست که عاشق را بمعشوق می رساند. پس طالب را طلب آن حضرت دلیل عشقست، و عاشق آن حضرت بواسطه غیرت الهی در معرکه ابتلای بلای مبلی باشد، که «من أحببتی ابتلیته»، یعنی هر که مرا دوست دارد، مبتلای بلای من شود؛ و این سر آن سخنست که گفته شده است که «والله أغیر منّا».

(۱۱۱) پس چندان که طالب عشق در طلب معشوق گام فرا پیش تری می نهد، از عکس خورشید جمال دل ربای او در درون دل عاشق پرتو زیادت می افتد، و بدین سبب طالب عاشق حسن جمال زیبای جان فزای روی معشوق زیادت مشاهده می کند و عشق آن حضرت و برا زیادت می شود، تا بواسطه آن عشق هستی عاشق در معشوق فانی شود، و چندان که عاشق از خودی خود بیرون می آید، معشوق بدو نزدیکتر می شود، که «من تقرب الی شبراً تقربتُ الیه ذراعاً، ومن تقرب الی ذراعاً تقربتُ الیه باعاً، و من تقرب الی باعاً أهول الیه». شرح ابن حدیث تطویلی دارد، اما اگر نیز نظر کرده

۲ - جلال L : N || ۶ - بر N : در L || ۸ - تن N : دل L || ۹۲۸ - رباعی ||

۱۱ - بلای L : بلا N || ۱۵ - او N : L || ۱۸ - شود N : می شود L

شود، برمز اشارتی رفت: پس همچنین چون طالب بدین مقام رسد که قبای «اُهرول»
برقدّ اوراست افتاد، بعد ازین طالب، همچنان که پیش ازین گفته ایم، مطلوب شود و عاشق
معشوق؛ پس آن غیرت الهی که بدان اشارت رفته است، بدانجا رسد که می گوید «ومن
أحبّته قتلته، ومن قتلته فعلى دیتّه، ومن على دیتّه فأبادیتّه»، یعنی هر که دوست داشته
حضرت من شود، کشته محبت من باشد، و هر که کشته محبت من باشد، دیت او بر من
باشد، و هر کرا دیت او بر من باشد، دیت او من باشم. بیت:

۶
گر بر سر کوی عشق من کشته شوی شکرانه بده که خونبهای تو منم
(۱۱۲) الهی، بعد ازین طاقت ما طاق شد، تاب فراق نمی یارد. سمیعا، بصیرا،
بسمیعی و بصیریت، که از خجالت روز قیامت بفضل و عنایت خویش مان نگاه دار! ۹
دیرست که مسکین بنده با کسها از تولا فها می زند و در موافقت گفته احمدی و سنت احمدی
با این دشمن نفس و هوی از بهر رضای تو، خدای، مصافها می دارد؛ هنوز انقیادش در

دین محکم نمی بیند. فریاد رسا فریاد رس! بیت:

۱۲
بس کز غم تو گزافها می زده ام در عشق تو پُر مصافها می زده ام
زینهار مرا خجل مکن کز تو بُتا با دشمن و دوست لافها می زده ام

۱۰ بلکه شکل قلاشی و شیوه اوباشی در جبین ابن کافر ظاهرست بیت:

ای کافر گبر نا مسلمان تا کی در کفر پیاد داده ایمان تا کی
تزویر بگو به پیش خلقان تا چند ز تار بزر خرقه پنهان تا کی

۱ - برمز اشارتی L : اشارتی برمز N || قبای L : فنای N || ۲ - افتاد L :

افتد N || همچنان که پیش ازین L : چنانچه از پیش N || شود L : گردد N || ۷ - معشوق

L : + شود N || بدان N : - L || رفته است L : رفته N || بدانجا... می گوید و L :

پیدا شود و بجائی رسد که میفرماید N || ۷ - بحر رباعی || ۸ - نمی یارد L : نمی یارم N ||

۱۰ - دیرست N : دیر نیست « (یا » دیر نیست) L || ۱۱ - خدای L : - N || ۱۲ -

نمی بیند L : نمی بینم N || ۱۴ - مکن کز تو بُتا : مکن کز نونا L : مگردان کز تو N ||

۱۴، ۱۳ - رباعی || ۱۷ - بگو L : عیان N || ۱۶، ۱۷ - رباعی ||

فریاد. که این خسّار در سر نفس کافر هنوز سرب‌بی وفائی و سامان پیمان شکنی می‌بیند، نگه دارا نگه دار! بیت :

۳ فریاد از آن نا مهربان افغان از آن پیمان شکن

کندر بلای عاشقی می‌نشنود فریاد من

(۱۱۳) الهی ، بکمال سلطنت پادشاهیت ، و بسطوت جلال کبریائیت : که

۶ دردمندان درد عشقت را فریاد رس ، وجگرسوختگان آتش محبتت را از شراب خانه

رحمت شربتی در کام ریز ؛ آنگاه پرده از جمال زیبات ، که درزیر قباب غیرت پنهانست ،

باز کن ! اگر نه ، زود باشد که عشاق را از درد فراق روی معشوق فریاد بعیّوق رسد ؛

۹ و روی آن دارد که رای آن شان پدید آید که این نوا را بر چنگک ونای سازند و در اشتیاق

تو چون مستان راه عراق در پیش گیرند و می‌گویند بیت :

زیبا یارا ز توست فریاد مرا زیرا که غمت بیاد برداد مرا

۱۲ کشتی تو مرا در غم و یارم نشدی این کار نگر که با تو افتاد مرا

(۱۱۴) یا لطیف ، بنده ضعیفم ، ندانم که چه گویم ، بهتر آن دانم که ازین قفص

قلب بقلب قیامت بی ملامت بسلامت از خجالتم باز رهانی ، که « الموت تحفة المؤمن

۱۰ ومن مات فقد قامت قیامته » ! بیت :

گر شب عمر مرا تاختن آرد اجل روز قیامت ز من خیمه پهلوی دوست

کریم : رحیم ، بکریمی و رحیمیت ، که ازین شبستان ظلمانی ما را بسرستان روحانی ، که

۱۸ وطن اصلیمست ، باز رسانی ؛ که « حب الوطن من الإيمان » ! بیت :

۳ - ازان (در دو مورد) L : ازین N || ۴،۲ - بحر رجز || ۵ - پادشاهیت L :

پادشاهی N || بسطوت L : سطوت N || کبریائیت L : کبریائی N || ۶ - محبت L :

محبت N || ۹ - نوا : N : نوای L || ۱۲، ۱۱ - رباعی || ۱۴ - رهانی N : رسانی L ||

۱۶ - بحر منسرح || ۱۷ - رحیمیت L : رحیمی تو N || ما را N : - L || روحانی N :

+ ما L

خوش تر ازین در جهان دگر چه بود کار

دوست بر دوست رفت یار بر یار

(۱۱۵) قدیما ، بقیدمت : جلیلا ، عظیما ، بجلال عظمتت ، که توفیق را در مخالفت ۳

نفس ، که مرجع جهاد اکبرست ، رفیق ما کن ، که دست جهد ما بجهاد او نمی رسد!

بیت :

۶ جهدم که بود که گر نباشد توفیق نابینا را عصا و ابریق رفیق

نابیک دست سپر شریعت برگیریم و دست دیگر را بشمشیر طریقت زنیم ، آنگاه اسپ

هدایت را در میدان شجاعت انداخته روی بحاربه « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد

الاکبر » آریم ، و سرهواهای نفس غدار و شیطان مکار را از تن بیندازیم ، و پای را ۹

در زمره مُردگانِ نفس وهوی نهیم ، و باشارتِ « موتوا قبل أن تموتوا » چون از انفصال

و وحشت خود باز رهیم ، باتصال حضرت جلالت بازرسیم . که « الموت جسر یوصل

الحبيب إلى الحبيب » شعر : ۱۲

و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی اُقتلونی یا ثقیانی إن فی قتلی حیاتی

ای دوست بمرگ خود بسی خرسندم صد تحفه دهم اگر کنون بکشندم

چون بکشندم جدا جدا بنهندم بوی تو بمن رسد بهم پیوندم ۱۵

والله أعلم بالصواب .

(۱۱۶) خاتمة الرسالة : این چند کلمه که از سر شکستگی این ضعیف در قلم آمد ،

۲- رفت L : رفته N || ۲۴۱- بحر منسرح || ۳- بقیدمت L : بقیدست N || ۶- که گر L :

اگر N || بحر رباعی || ۸- هدایت را L : هدایت N || انداخته L : تاخت N ||

من الجهاد : من جهاد L N || الی الجهاد N : الی جهاد L || ۹- مکار را L : مکار

N- || پای را L : پای N- || ۱۳- و مماتی . . . مماتی N : و حیاتی فی مماتی

و مماتی فی حیاتی L || بحر رمل || ۱۴- خودیسی N : آن جهان L || ۱۵، ۱۴- رباعی ||

۱۷- خاتمة الرسالة . . . (تا آخر کتاب) N : L

بامید آنست که جماعتی دوستان حقیقی و برادران دینی را ، چون چشم برین کلمات افتد ، این جگر خسته دل شکسته را بدعائی مدد فرمایند ، و اگر نیز عیبی در نظرشان آید ، بوجهی ۳ که بهتر باشد عذر آن باز خواهند . و این رساله را « کاشف الأسرار » نام نهاده شد ، بنابراینکه اگر کسی این کلمات را چنان که حقست مطالعه فرماید ، کشفیاتی که بساها از راه مجاهدت و ریاضت حاصل نتواند کردن ، درین حاصل آید ، إنشاء الله تعالی .

وصلی الله علی محمد وعلی آله و صحبه

پاسخ به چند پرسش

از

نورالدین اسفراینی

I.

- (۱) السؤال . بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالسلام بن مهلان الهنكي - ادام الله برکته - الى شيخ الزمان و قطب الآفاق ، امام المتقين و مقتدى السالكين ، نور الملة و الحق^۳ والدین ، شمس الاسلام و المسلمين ؛ غياث الملوك و السلاطين - ادام الله معاليه - فی السؤال عن بعض وقائعه :
- (۲) نموده است که این ضعیف ، چون از خدمت مفارقت کرد ، بذکر مشغول می بود . در بیداری در اثنای ذکر نوری مثل نور آفتاب دیدم .
- (۳) دیگر ، وقتی در سماع صیحه^۴ آه از این ضعیف بر می آید و زیادت می شود تا این غایت [که] هیچ نقصان نمی پذیرد .
- (۴) دیگر پرسید که گاه گاه بخواب می بینم در دایره^۵ قلب چیزها نبشته ؛ و در بیداری دیدم بنور سپید بخط خوب نبشته این شکل : « ملک » .
- (۵) دیگر ، در خلوت دیدم در وقت ضحی و جهی از نور ظاهر شد ، چنانکه در آینه ظاهر می شود . اندکی دایره^۶ قلب ظاهر بود ، باقی همه وجه بود . بعد از آن ناپدید شد . تا اندک زمانی بگذشت ، در بیداری دیدم که دایره^۷ بزرگتر از قرص آفتاب مثل آفتاب با وجهی از نور ظاهر شد . آن اول خوب تر بود ، اندکی با نور سرخ می زد ، و آن دوم سپید و صافی بود . در چشم آن اول اندکی بیضه^۸ چشم دیدم ، باقی سیاه بود ؛

۲- السؤال : السؤال عن شرح بعض الوقائع المذكورة فی الفصل التاسع L (برای

اطلاعات بیشتری راجع بعنوان نامه و اسم صاحب واقعه بمقدمه ملاحظه فرمائید) || ۷- نور:

قرص L (تصحیح از فصل ۱۶ جواب اسفراینی) .

و آن دوم همه سیاه بود. اما هردو خوب بود. آن دوم لحظه تمام می‌نگریستم؛ گفتم که مگر سخنی نگوید؟ هیچ نگفت و ناپدید شد.

۳ (۶) دیگر در خواب دیدم که دایره قلب همه لون ذهب است، و گاه بلون فضه؛ اما لون ذهبی بیشتر می‌دیدم.

(۷) در آخر بعضی از خلوات در بیداری انوار اخضر می‌دیدم که لون ذهبی در آن می‌تابد. اما بهر وقت نمی‌بود و تمام دایره نمی‌گرفت. این ساعت همه وقت می‌تابد و تمام دایره می‌گیرد؛ و چنانکه اول سپید می‌نمود، این ساعت همین لون می‌تابد. و گاه گاه نور اخضر کمتر می‌شود و ذهبی روشن‌تر می‌نماید؛ اما بدین صفت اول نمی‌نمود. و این ساعت می‌نماید، و دایره بزرگتر از آن اول؛ و اکثر دایره هم بدین صفت بزرگ می‌تابد. گاه گاه سپید می‌نماید، و گاه گاه این الوان می‌تابد. و لون فضه در اول کمتر می‌نمود؛ اما این ساعت لون فضه و لون ذهبی بر دوام می‌تابد. لون فضه در بیاض می‌تابد در بیداری. ۱۲

(۸) بار دیگر دیدم که بر دایره دل «الجمعه» بود، و یکبار دیگر دیدم «العشق». هردو بنور سرخ نوشته بود.

۱۵ (۹) و در خواب «بسم الله الرحمن الرحيم» دیدم نوشته بسیاهی. یکبار دیگر بذهبی بود. اما اسم «الرحمن» روشن‌تر دیدم.

(۱۰) یکبار دیگر دایره ذهبی دیدم، و در آن دایره دایره‌های کوچک؛ همه این نوشته بود: «نعمه ربی». ۱۸

(۱۱) یکبار دیگر پاره دایره سیاه دیدم، و بر آن پاره پاره دایره از نور سپید. در سیاهی بسیاهی چیزی نبسته، و از آن حرف بیش از این مفهوم نشد: «اسم الله الاعظم». ۲۱

۸- نور اخضر: لون فضه L (تصحیح از فصل ۲۱ جواب اسفراینی) || ۱۰-

گاه گاه... الوان می‌تابد؛ فقط در حاشیه L و با تکرار جمله «بدین صفت بزرگ می‌تابد»

آمده است || ۲۰- اسم: الاسم L

(۱۲) یکبار دیگر دیدم : « السلام علیک » .

(۱۳) یکبار دیگر دیدم : شیخ می‌رفت ، و این ضعیف از پس وی می‌رفت .

۲ لوحی از ذهب ظاهر شد و در آن نوشته : « السلام علیک ایها النبی » بذهب خط . و خطهای مختلف بحسب انوار ، بعضی خوب ، و بعضی نه ؛ و بعضی بخط محقق و بعضی بخط ثلث و بعضی بخط کوفی ؛ و بعضی همه دایره گرفته ، و بعضی دو سطر و بعضی سه سطر نوشته ؛ و اکثر چنان است که هیچ فهم نمی‌شود .

(۱۴) اما ذکر این ساعت آسان تر شده است . و وقتها ، چون بیدار می‌شوم ،

دل این ضعیف می‌جنبید ؛ و اگر بذکر مشغول می‌باشم ، مدد زیادت می‌دهد . والله اعلم !

۹ (۱۵) الجواب . الولد الاعز الارشد ، امین الملة والدین عبد السلام - ادام الله

برکته - اسئله که نوشته بود ، هریک را بعون الله تعالی جوابی نوشته ، و حق را بوقایعی که بر او منکشف شده شکر بسیار گزارد . توفیق رفیق باد ، بمنته وجوده !

۱۲ (۱۶) نموده که نوری مثل نور آفتاب دیدم در بیداری . گوئیا مراد اواز نور آفتاب

قرص آفتاب است . اگر قرص آفتاب دیده است ، در خلوت خانه یا بیرون ، و چندانکه خواسته باشد که آن در مقابل روی او بایستد ، نه ایستاده باشد ، و چندانکه چشم را سیر

۱۵ داده باشد ، او نیز در موافقت چشم سایر بوده باشد ، آن نور وضو است ؛ و اگر در مقابل ایستاده باشد ، صورت قلب است که صفا یافته است ؛ و اگر ناگاه ظاهر شده است در اثنای ذکر و در پرده رفته و از آن هیبتی بر وجود ذاکر نشسته ، جمال روحانیت است که ظاهر شده است .

۱۸

(۱۷) اما آنکه در اثنای سماع صبیحه برآمد و پیوسته شد ، نیکوست ، تأثیر

ذکر است که بیک دفعه در ذات قلب ظاهر شده است . و آنرا سبب واردی بوده است

۲۱ که در اوقات سماع فرو آمده است ؛ چون دل تحمل نکرده است ، آن ضعیف باقی

۱- السلام : سلام L || ۲- السلام : سلام L || ۳- خوب : خوب L ||

۹- الجواب: الفصل التاسع فی الجواب عن وقائعه ادام الله برکته L (بمقدمه ملاحظه فرمائید) .

مانده ، اما سبّری تمام دل را حاصل شده است . و ذکر را از کثرت حروف مجرد گردانیده و بدو حرف قید کرده ذکر می باید گفت ، تا از این دو حرف هم مجرد شود و او راحت یابد .

(۱۸) اما آنکه در بیداری دیده است بنور سپید بخط خوب نوشته « ملک » ، آن صورت چهار اسم را شامل است ، و هر اسمی دلالت کند بر صفتی : مُلْک ، قلب دار الملک ایمان است ؛ مِلْک ، قلب ملک خاصّ حقّ است ؛ مَلِک ، پادشاه قلب حقّ است ، و پادشاه بدن قلب ؛ مَلِک ، صفات ملکیت را مستعدّ قلب است . و قلب را دو صفت خاصّ است : ملک و مَلِک . هر یکی را از این مجموعه نقلی هست : مُلْک ، « اُولَئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمْ اَلَا اِیْمَانٌ » ؛ مَلِک ، « مَلِکِیْکَ یَوْمَ الدِّیْنِ » و غیب عالم بدن قلب است ؛ مِلْک ، « قلب المؤمنین اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء » ؛ مَلِک ، « نَزَلَ بِهَ الرُّوحُ اَلَا مِیْنُ عَلٰی قَلْبِکَ » .

(۱۹) اما [آنکه] نموده که در خلوت وجهی از نور ظاهر شد ، وجه وجه روح است . اما آنکه اندکی دایره قلب ظاهر بود ، قلب مرآت وجه روح بوده است ، دایره قلب [از آن] پیدا شده است . اما آنکه ناپدید شده است ، غیم هوی در پیش آمده است و آنرا پوشانیده . اما آنکه دایره بزرگتر از قرص آفتاب دیده است ، مرآت قلب است که وجه روح در او بظهور آمده است . اما آنکه اوّل خوبتر بود ، بسبب آنکه اوّل بعین عشق مشاهده کرده است ، و نور سرخ آنجا نور عشق است . و آنکه بیضه چشم اندکی ظاهر بود ، عین سرّ است که در وجه روح تزین داده است ؛ و آن خلاصه روحانیت است . و آنکه سیاهی بیشتر بوده است ، خفیّ غالب بوده است بر سرّ .

۱- سبّری: سری L || ۲- بدو حرف: بدو حروف L || ۸- و ملک L: در نسخه

با حرکات آمده || ۹- اولئک...: سورة ۸ (المجادلة) آیه ۲۲ || ملک ملک...: اشاره

است بسورة ۱ (الفاتحة) آیه ۴ و سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۱۶ (در نسخه بدون حرکات

آمده است) || ۱۱- نزل...: سورة ۲۶ (الشعراء) آیه ۱۹۲ الی ۱۹۴

و آنکه همه سیاه دیده است ، خفیّ غلبه کرده است . و صحو و سُکر از این دو معنی پدید آید ، و فنا را و بقا را اصل از اینجاست . در عین خفیّ عالم عدم بظهور آید ، و در عین سرّ عالم وجود ؛ و این هر دو را بوجود مطلق راه نیست . اما آنکه سخن نگفت و ناپیدا شد ، هنوز [ب] مکالمه روح نرسیده است . اگر سخن گفتی ، آن مقام را مبتدی شدی .

(۲۰) اما آنکه دیده است که دایره قلب همه لون ذهب است ، سبب مجاهدت و کثرت ذکر مرضی که مطلوب است در نهاد نفس پدید آمده است ، و در غایت صفا صفری بدو تعلّق گرفته . چون قلب بصیقل ذکر - إنّ لكلّ شیء صفاة و صقاله القلوب ذکر الله - صقالت پذیرفته ، عکس صفرت نفس در جوهر قلب پدید آمده است ؛ در حالتی که جوهر نفس صافی بوده است ، بر مثال ذهب در نظر آمده است . و گاه انوار صوم و صلوة ، که انوار سپید و صافیست ، بر جوهر قلب تافته بر مثال نقره صافی در نظر آمده است . هر چند در حکمت « الناس معادن کعادن الذهب و الفضة » اشارات بسیار است ، اما این معنی یکی است از آن اشارات . و چون نور ذکر قوت گرفته است و بر جوهر نفس تافته و عکس در دایره قلب پدید آمده ، عکس صورت چون مجرّد بود ، ذهی می دید ، و چون ملتبس شد بنور ذکر و اندکی ظلمت بشریّت با آن منضمّ ، ظاهر اخضر نماید و باطن ذهی .

(۲۱) اما آنکه دایره تمام نمی گرفت و بردوام نمی بود و اکنون تمام دایره می گیرد و بردوام است ، چون از غیم هوی بقیه باشد ، نسبت بدان قدر دایره قلب را حجاب کند ؛ و گاه باشد که بواسطه واردات ذکر آن بقیه در پرده بماند ، دایره تمام در نظر آید . چون اکثر اوقات دایره تمام در نظر می آید ، واردات ذکر است که زیادت شده است و غیم هوا را محجوب گردانیده . اما آنکه اوّل سپید می نمود و منقطع شد و باز بسپیدی نقل کرد ، اشیای غیبی را نهایت و بدایت هست ، در نهایت رجوع کند بدایت .

اوّل نور سرّ است که بر اطوار دل می تافته است و در پرده می رفته ؛ چون در آخر انوار

ذکر و فکر زیادت شد ، نور سرّ را ظهور زیادت شد . اما آنکه نور اخضر گاه گاه کمتر می شود و ذهبی روشنتر ، نیکو است . از ظلمت بشریت بسیار کمتر شده است و از صفاء سرّ نفس عکس یافته و عکس عکس در دایره قلب پدید آمده . اما آنکه دایره بزرگتر می نماید ، چون صفا زیادت شود ، دایره بزرگتر در نظر آید . اما آنکه سپید سپید است ، در سرّ صفا زیادت شده است . اما آنکه این ساعت لون ذهبی و فضّه بردوام می نابد و لون فضّه در بیاض می نابد ، مرض در مزاج نفس زیادت شده است و صفا در سرّ . و بیاض وجه روح است . اما آنکه در بیداری می بیند ، عین بصیرت است که بعین صورت متصل شده است ؛ و آنکه اهل شرع اشارت کرده اند که در قیامت حقّ را بچشم سرّ بینند - عزّ اسمہ - از این سرّ است . ۹

(۲۲) اما آنکه باری « جمعه » در دایره قلب نقش بسته است و باری « عشق » ، هر چند جمعه و عشق هریک را از راه لفظ با دیگری تناسب نیست ، مع هذا هریک را بحقیقت با دیگری نسبت هست ؛ بحکم تناسب معنی الجمعة والعشق در دایره قلب دیده است . و عشق جامع هموم است و جمعه اسم علم جوامع مجامع خیر ، یعنی هر تفرقه که در ظواهر اهل ایمان پدید آید ، جمعه آنرا مقام جمع ذاتی شود ، و هر تفرقه که در بواطن اهل سلوک از هموم و مقاصد پدید آید ، عشق آنرا مقام جمع شهودی شود . چنانکه جمعه در ظاهر حال مستجمع ذوات متفرقه آمد ، عشق نیز در باطن احوال مستجمع هموم و مقاصد متفرقه آمد . این نسبتی است از راه اسامی . اما نسبت از راه حروف ، هر حرفی از او متضمن معانی است که در ذات عشق و صفات معشوق است : عین جمعه عین عشق است ، و جیم جمعه جیم جنونیست که در تحت حکم عشق است ، و میم جمعه میم مراد معشوق است ، و هاء جمعه هاء هدایت راه معشوق است . هیچ حرفی نیست از حروف ترکیب جمعه که بر معانی که در ذات عشق و صفات معشوق [است] دلالت نمی کند . از آن مناسبت بر محراب جامع کعبه قلب هم نقش عشق و هم اسم جمعه بنور سرخ نوشته اند . ۲۱

۲- از ظلمت L : گویا « آن ظلمت » صواب باشد || ۶- بیاض : بیان L ||

۲۲- قلب : قلم L

چون کعبه قلب را از سبب ظلمت هوئی حجابی بوده است ، و از عالم تفرقه در پیش آسمان روحانیت ابری از بشریت افتاده ، از مقام جمع برقی لامع شده است و هتک حجاب کرده و آن نقوش را هربار باسم صفتی باز نموده . اما آنکه بنور سرخ نوشته دیده است ، نور سرخ نور عشق است ؛ و با نور ناریتی همراه است که هر چه غیر عشق و معشوقست ، همه را بر هم سوزد . و عشق ناریت از صفت و خاصیت ذکر گرفته است ، چنانکه اشارت نویست : « إذا كان الغالب ذكرى على عبدی عَشِقَتِي وعَشِقْتُهُ » .

- (۲۳) اما آنکه « بسم الله الرحمن الرحيم » نوشته دیده است ، باء « بسم الله » بابر حقست . الف مضمهر محذوف در « بسم الله » الف اسلام است ؛ واختفاء الفیّن در « بسم الله » اشارت است بدانکه احدیت در وجود اهل ایمان مخفی است . و آن سر وحدت است ، و اسلام در ذات اصلی پوشیده . مصطفی - علیه السلام - بر این صفت این معنی بیرون داد : « المؤمنون كنفس واحدة والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه » . سین « بسم الله » سین سلامت مرد است . میم « بسم الله » میم مراد است ، و میم مضمهر در وی میم مرید . میم مفردست و میم مرکب . میم « بسم الله » بمجاورت اسم « الله » منفرد شد ، بصورت جمع رسید ، میم مراد شد . میم مرکب از اسم « الله » در مقام بُعد افتاد ، بصورت تفرقه بیرون آمد ، میم مرید شد ؛ زیرا که مرید طالب مرادست و طلب مقام تفرقه ، و مراد از غیر مجرد است و تجرید سبب وصول . « تجوّع ترافی تجرّد تصل إلى » . و نقش « الله » عین ایمان است ، هم محل معرفت مجازی عوام ، و هم محل معرفت حقیقی خواص . « الرحمن » صفت رحمت حق است مستوی بر عرش قلب . « الرحيم » صفت مهربانی حق است بر بنده و صفت مهربانی بنده بر حق و از بهر حق بر غیر حق . اما آنکه « الرحمن » را روشنتر دیده است ، « الرحمن » اسم خاص است ، « الرحيم » اسم مشترك ؛ و اسم خاص منزّه است از کدر اشتراك . اما آنکه « بسم الله » بسیاهی نوشته دیده است ، معانی که در سر اسامی است خالص نشده است . اما آنکه ذهبی دیده است ، نور اسامی است که

- ۳ بر حروف اسمی تافته است و ظاهر آنرا صیغ مرادی داده . اما آنکه سیاه دیده است در باطن حروف اسمی ، شرك اثنائیت باقیست ، زیرا که انوار اسمی بظلمت بشریت ممزوج بوده است ؛ نوری اخضر از وی پدید آمده است و بر ظاهر اسمی تافته ، تا چون آن نور در غایت لطافت بوده است ، ظاهر اسمی را لون ذهبی داده است .
- ۴ (۲۴) آنکه دایره دیده است و در آن دایره دایره های کوچک ، همه نوشته که « نعمة ربی » ، اما دایره های [بزرگ] دوایر اطوار قلب است ، و دایره های کوچک ، دوایر بروج اوصاف سالک . اما آنکه در هر دایره نوشته که « نعمة ربی » . « نعمة » نعمت معارف حق است ، یعنی هر صفتی مایه استعداد عرفانی خاص است ، و هر عرفانی نعمتی بی بدل . و او - ادام الله برکتہ - سلوک هر یک را مستعد .
- ۵ (۲۵) اما آنکه پاره دایره سیاه دید و در آن پاره پاره دایره از نور سپید بوده ، و در سیاهی سیاهی نوشته بود ، و از آن این بیش فهم نشد که « اسم الله الاعظم » ؛ اما آن دایره سیاه دایره طور خفی است . اما آنکه بر آن پاره دایره نوری سپید بود ، آن نور سپید اشعه است که از طور سر در روزنه طور خفی تافته است . اما آنکه در سیاهی سیاهی چیزی نوشته بود ، در عالم فنا بقلم فنا بر لوح فناء احکام عالم عدم نوشته دیده است . امید است که او را بفناء الفناء راهی پدید آید و وجود موجودات را در عالم عدم مشاهده کند إن شاء الله تعالی . دلیل آنست که « اسم الله الاعظم » فهم کرده است ؛ و صیحه « اه » نزدیک است بدین معنی ؛ و « اسم الله الاعظم » شهود سالک است ، و هر چه در آن شهود موجود یابد ، وجود آنرا بعد از شهود موجود یابد .
- ۶ (۲۶) اما آنکه « السلام علیک » نوشته دیده است ، عالم شهود حق است .
- ۷ (۲۷) اما آنکه دیده است که در عقب این ضعیف می رفت [و] لوحی از ذهب ظاهر شد بر آنجا نوشته که « السلام علیک ایها النبی » ، دالست بر آنکه راهی که از این ضعیف گرفته است ، بهیچ بدعت آنرا مختلط نگردانیده است . اما آن لوح ، لوح سیرت

اوست ، و آنکه از ذهب است ، بحسن ارادت مزین شده است . اما آنکه بر آنجا نوشته
 « السلام علیک ایها النبی » ، اشارت بدانست : « الشيخ فی قومه کالنبي فی اُمته » در
 مرآت سیرتش جمال داده است و در صفای متابعتش مقامات شهود مصطفوی روی نموده . ۳
 والله اعلم بالصواب !

II.

(۱) سؤال : « لو كان الدنيا دماً عبيطاً ما كان قوت المؤمن منها آلاً حلال » چه

معنی دارد ؟ چون دنیا همه حرام طلق بود ، مؤمن از دنیا چگونه حلال خورد ؟ ۳

(۲) جواب : در این سخن قائل را نظر بر اصل آفرینش و مقصود ظهور کنوز

معرفت است .

(۳) مثال : اگر پادشاهی بنده را بکاری نصب کند و او را استعدادی که آن کار

را در بایست باشد ، بدهد و بگوید که این استعداد از بهر تحصیل این کار است و در غیر این باید که خرج نشود . و اگر در غیر این صرف شود ، عاقبت ترا مؤاخذت باشد .

چون استعداد را بنده در مطلوب پادشاه خرج کند و آن کار بر قضیه مشیت او ساخته شود ، بنده مؤاخذ نشود ، بلکه مستحق خلعت و تشریف باشد . ۹

(۴) چون مثال دانستی ، غرض بر خوان و بدان که نفس چهار است : امّاره و

لوّامه و ملهمه و مطمئنّه . بهر یک از این چهار صفتی تعلّق گیرد ، و آن صفات نیز چهار است : ۱۲

کفرست و شرکست ، اسلامست و ایمان . باز بهر یک از این صفات عملی از او پدید

آید ، چون فساد و صلاح و سیئه و حسنه ؛ و بنسبت هر صفت که در ذات آن نفس پدید

می آید ، رزق او هر رنگ آن صفت می شود ؛ و ارزاق نیز چهار است : حرامست و حلالست ، ۱۵

مباحست و شبهه .

(۵) امّارگی در کافر حقیقت است و در مسلمان مجاز ، و لوّامگی در کافر مجازست

و در مسلمان حقیقت ؛ و ملهمگی و مطمئنگی مر مؤمن را خاصّ است . و در هر مقام ۱۸

از مقامات امّارگی و لوّامگی و ملهمگی و مطمئنگی صفتی از صفات کفر و اسلام و شرک

و ایمان پدید می آید ، و در ظهور هر صفتی نوری و ظلمتی بذات و صفات مرد تعلق می گیرد ، و از هر نوری و ظلمتی طاعتی و معصیتی پدید می شود ، و از هر طاعت و معصیت قربی و بعدی ظاهر می شود ، و از هر قرب و بعد ضیق در نفس و انشراح در صدر صورت می گیرد . ۲

(۶) و ارادت ازلی از این معنی وصولست بعالم معرفت . « کنت کثرأ مخفیاً فأردت [أن] أعرف فخالقت الخلق لأعرف » . و وصول بعالم معرفت موقوفست بر اطمینان . چون نفس بمقام اطمینان رسید ، قدم در دایره معرفت نهاد و بمطلوب ازلی پیوست ، ۶ رزق حلال شد .

(۷) اما اینجا بتفصیلی دیگر احتیاج است . معرفت از عمل پدید آید ، و عمل از سلوك صافی شود . تا عمل صافی نشود ، معرفت بظهور نیاید . « ان الله تعالى طیب لا یقبل الا الطیب » . و تا معرفت بظهور نیاید ، نفس بمقام اطمینان نرسد .

(۸) باز آمدم بشرح اربعات و تلفیق صفات بدان و بغیر و تباین ارزاق بسبب آن . در مقام امارگی فساد از مرد در وجود آید ، و آن کفر مجازیست . رزق در این ۱۲ مقام صورت تحریم گیرد . و در مقام لواامگی سیئه از او صادر شود ، و آن شرک مجازیست . رزق در او حکم شبهت دارد . و در مقام ملهمگی حسنه از او پدید آید ، و آن وصولست باسلام حقیقی . رزق در او مباح افتد . و در مقام مطمئنگی صلاح روی دهد ، و آن ۱۵ وصولست بایمان حقیقی . رزق در او حلال شود .

(۹) باز هر نفسی را از این نفوس اربعه صورتیست و حقیقی . تا از صورت و حقیقت آن عبور نکند ، صفتی که در آن مقام پدید آید ، آن صفت او را حقیقت نشود . ۱۸ مثلاً اگر از ظاهر امارگی عبور کند و در حقیقت آن نماند ، امارگی از او بیفتد در صورت ، و حکم لواامگی گیرد در حقیقت ؛ و چون از صورت لواامگی عبور کند و در حقیقت [آن] نماند ، در صورت حکم لواامگی از او برخیزد و حکم ملهمگی گیرد در حقیقت ؛ و چون از ۲۱ صورت ملهمگی عبور کند و در حقیقت آن نماند . در صورت حکم ملهمگی از او برخیزد

و حکم مطمئنتگی گیرد در حقیقت .

- (۱۰) و چون از حقیقت ملهمگی عبور کند، در مقام اطمینان ابتدای نزول معرفت
 ۳ است . و وصول بعالم حقیقت و خالقیت که مفصلی است بخلقیت ، از منشأ ارادت
 است ، و ارادت در خلقیت از بهر تحصیل معرفت ، و معرفت مبنی است بر طاعت ،
 و طاعت مبنی است بر عبادت ، و عبادت مبنی است بر عبودیت ، و عبودیت از بهر
 ۶ تکمیل عبودیت است . و این مجموع را بنا بر قوام قوت قالب است ، و قوام قوت قالب
 موقوفست بر رزق ، و رزق در اصل آفرینش استعداد راه معرفتست . چون بنده فرع را
 باصل رساند و بر وفق مراد مولای حقیقی بقدم بندگی در راه عبودیت بمقام عبودیت
 ۹ رسد ، از عهده کار بیرون آید ، رزق بر وی حلال شود .
- (۱۱) اما نپنداری که این معنی بخیال تو تعلق دارد ، تا از سر خیال بازی گوئی :
 من بمقام اطمینان رسیده‌ام ! بسیار صدیقان خون پالودند و از این معنی بوئی ندیدند !
 ۱۲ شرعست دست آویز این کار، و بوسه دادن بر عتبه متابعت محمد در ساعتی بجان صمدبار ،
 علیه الصلوة والسلام !

III .

(١) التمس منى اخوانى فى الدين ، مع تعمقه فى علم اليقين ، تبركاً أن اشرح فى بعض كلمات المشايخ فى السماع . اذ وقع نظرى على صدق نيته . فاستخرت الله تعالى وتوكلت عليه وتوجهت اليه وكتبت ما فتح الله علىّ فى هذا الفن وقلت :

(٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين ! الجواب ، وبالله التوفيق ، عن قول بعضهم ، انه قال : « السماع شوق وتوق وذوق . فاذا قطع هذه المقامات يصل الى مقام المحاسبة ، فاذا قطع مقام المحاسبة يصل الى مقام المراقبة ، فاذا قطع مقام المراقبة يصل الى مقام المناسبة ، فاذا قطع مقام المناسبة يصل الى مقام المشاهدة . فاذا قطع مقام المشاهدة يصل الى مقام يطلبه السماع وهو يفرّ منه » .

(٣) اما قوله « السماع شوق وتوق وذوق » ، معناه : السماع عبارة عن معنى لطيف ، فإنه مشوّق للمحبّ الى من يشاق اليه ؛ فاذا سمع المشتاق قولاً موزوناً مزيناً بحسن الصوت ، يفهم منه ذكر اوصاف المحبوب ، فيغلب عليه بذلك ذكره ، ويشوّقه اليه من جهة انه يجد به دون المشاهدة ، كما ورد به الخبر حكاية عن الله : « إذا كان الغائب ذكرى على عبدى عشقنى وعشقتة » . فالمريد السالك فى تلك الحالة يحتاج الى السماع ، لأنّ الشوق والعشق داخل فى اطوار قلبه ساكن فى سرّ سرّه ، فيحتاج الشوق والعشق الى مهتج ومشوّق . فلهذا قال « السماع شوق وتوق وذوق » ، اى السماع مظهره ومظهره .

٧- المعاسبة (دودفعه): المراقبة L || ٨- المراقبة (دودفعه): المعاسبة L (تصحیح

قیامی از فصل ٩٥ جواب اسفرائینی) . || ١٦ - داخل ... ساکن : کذا در L

- (۴) اما قوله « فاذا قطع هذه المقامات » ، والمراد بهذه المقامات اى الاوصاف الفاترة فيه ، فانبعائها يحتاج الى مذكر خارجي ؛ فينبغي ان يسلك السالك هذه المسالك بقطع مفاوز اوصافه النفسانية ، حتى يصل الى شوق لازم وعشق دائم لا ينفك منه ابدا . ۳
- (۵) اما قوله « فاذا قطع هذه المقامات يصل الى مقام المحاسبة » ، المحاسبة هي هنا ليست بمناسبة في لسان القوم ، لأن المحاسبة مرتبة من مراتب التوبة . فلهذا قد ذكرها القوم بعد مقام التوبة وأرادوا بها محاسبة النفس . ومحاسبة النفس عبارة عن تلافى ما فاته من الايام السالفة بالاعمال الصالحة و تعاتب نفسه على الاوقات الماضية و بطلاتها في الحال الحاضرة برجحان العمل على البطالة واستيفاء الدرجات العالمة في الآخرة ، كما نطق به القرآن : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ » . وقال النبي ، عليه السلام : « حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا » . فالمحاسب في تلك الحالة ينبغي أن لا يضع ميزان وقته عن يده ويزن بميزان وقته ما قد فاته من الايام السالفة في حاضر وقته من حيث لا يفوته شيء من الوقت الحاضر ؛ وليعلم انه لو فاته شيء من حاضر وقته بسبب استدراك ما قد سلف ، فانه خسران عظيم وغبن فاحش ، فيخاف عند ذلك من عقاب الله بسبب خسارته . ولو استدرك ما في حاضر الوقت مع فائته ، صار ميزان الاعمال الفائتة والحاضرة متساويا ، فيعلم في تلك الحالة انه في برزخ . ولو استدرك ما في الوقت الحاضر وما قد سلف وما في المستقبل ، فله ولا عليه . وهذه المراتب دون مرتبة الشوق ؛ فلذلك قلت ليست بمناسبة ، لأن الشوق اعلى درجة من المحاسبة .

- (۶) فیدلّ علی انّ القائل اراد بالمحاسبة رعاية الخواطر . یعنی انّ المشتاق في مقام الشوق والتوق والذوق يميز بين الشوق والذوق والمشتاق والمشتاق اليه ؛ فحينئذ لا يقدر أن يتوجه الى القبله الوحداية او يطوف حول الكعبة الفردانية ، لانّ تراجعه في هذه المقامات خواطر ثلاثة : خاطر قلبي و ملكي و رحمانی . فحاطر القلب يتولد منه الاحسان ، ثم يتولد منه الشوق والتوق والذوق ، لانه مشابه بالرؤية ، كما اشار به ، عليه السلام : ۲۱

۳- مفاوز : مفاور L || ۷- الايام : الانام L || ۹- سورة ۵۹ (الحشر) آية ۱۸

|| ۱۷ - درجة : درجات L

« الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه » . وخاطر الملك يتولد منه الخير والبر ، كما نطق به النبي ، صلى الله عليه وسلم : « امّا لمة الملك ، فايعاد بالخير وتكذيب بالشر » . فحسنت الابرار عند المقربين سيئات ، كما ذكر ، « حسنت الابرار سيئات المقربين » .

(٧) فينبغي للسالك السائر أن يراعى هذه الخواطر الثلاثة والمحاسبة بينها ؛ فان كان خاطر الملك والقلب غالباً على خاطر الرحمن ، فيعلم انه يخوض في سواحل بحر الإيمان ولا يصل الى حقيقتها ، فعليه أن يجاهد نفسه بنى هذين الخاطرين ، اعنى القلب والملك ، لانهما يعثان من عالم الحديث ، وخاطر الرحمن ينزل من عالم الحق ، سبحانه وتعالى . فلهذا وجب على السالك نفيهما ؛ والخاطر الرحمانى لا يدخل تحت حكم النفي . فاذا عبر السالك عن مقام الملكية والقلبية ، يصل الى حقيقة الايمان ، ولا يدرك ان يتصرف في القلب غير الله ، تعالى ، ولا يعارضه شىء من الخواطر ، كما اشار به النبي ، صلى الله عليه وسلم : « قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء » ، لان الايمان عبارة عن امن القلب عن ذكر ما سوى الرب ، سبحانه وتعالى .

(٨) واما قوله « فاذا قطع مقام المحاسبة يصل الى مقام المراقبة » ، فاذا دخل السيار في قصر صدره وقعد على سريره بالمراقبة وتوجه بقوة انوار الاذكار الفردانية وافكار اسرار الصمدانية الى القبة الوجدانية وبراق مراقباً للتنزلات الواردة من الجهة الربانية الرحمانية ، فحينئذ تتمكن الخواطر الرحمانية في سرائر الروحانية ، حتى يقعد سلطان الحق ، سبحانه وتعالى ، على سريره .

(٩) « ثم يعبر عنها ويصل الى مقام المناسبة » ، يعنى ان الله ، تعالى ، يفتح على السيار في هذا المقام ابواب مفارق اسرار حقائق العبدية ودقائق انوار العظمة الالهية ، فيناسب بين العبدية والربوبية ، فلا يجد بينهما مناسبة ، لانه يجد العبدية في كمال الدناءة وغاية الذلة ويجد الالهية في كمال العظمة وغاية العزة ، فيستحي السيار أن يقوم بين يدي الله من عدم النسبة بينهما ؛ واي نسبة بين العبد الذليل والرب الجليل ! فيتحير في هذا المقام ،

لا يقدر ان يقعد عن الخدمة او يدخل فيها . فينبغى ان يجاهد نفسه بالعبور عنه .

(١٠) فاذا قطع هذا المقام ، يصل الى مقام المشاهدة ؛ فيستريح في الوقت ، لان النظر الذى ينظر السيار به الى العبدية في العبودية ، فنى في شهود الله ، تعالى ؛ فيشاهد الله ، تعالى ، دائماً مستمراً ، ويستفيد من مشاهدته بالواردات الغيبية وانواع التجليات الالهية على حسب الصفات التى وصف الله ، تعالى . بها ذاته : حتى يصل سيره من معرفة الصفات الى الذات .

(١١) فيقطع طريق المشاهدة الى مقام الرؤية التى عبر عنها القائل [بقوله] « الى مقام يطلبه السماع وهو يفر منه » ، معناه : اذا وصل السيار الى مقام الرؤية ، فلا يدخل فى مقامه داخل ، لا الشوق ولا الذوق ولا المحاسبة ولا المناسبة ولا المراقبة ولا الشهود ولا الحضور ولا غير ذلك . ففى هذا المقام يطلبه السماع وهو يفر منه ، لان السماع مرتبة مرتبة نازلة بالنسبة الى الرؤية . فاذا سمع السيار السماع فى هذا المقام ، يفر ويصعد الى مرتبة الرؤية ، فحينئذ السماع يطلبه ويروم منه أن ينزل الى مرتبة المشاهدة ، وهو يفر ويصعد اعلى درجة ، حتى يصعد مقاماً لا يصل السماع اليه ولا يمكن أن يصعد درجته ولا يقدر أن يرتقى مرتبته ، لانه فار من العالم الحسى السفلى صاعداً الى عالم العلى العلوى .

(١٢) وهذا قريب الى قول من قال « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب » . فان لى فى هذا المقام نكتة من نكت السماع : كنت بخراسان فى بلدة يقال لها اسفرائين . فاجتمع جماعة من الاخوان على السماع . ثم غنى المعنى ، فوجدت نفسى بانها قد ضاعت ، وأنا كنت اطلبها ، فما وجدتني ؛ والسماع يطلبني اليه . فيفر المعنى الضائع عن السماع ، ويرتقى دائماً الى اعلى درجة . ثم رأيت قد ضاع منى المعنى الذى يطلبها ، وأنا كنت عالماً بضياعهما ؛ والسماع يصعد الى المعنى الفار عنه . ثم رأيت قد ضاع العلم الذى يدرك به ضياعهما ، حتى ارتقيت الى مقام لا يصعد السماع فيه ولا يصل اليه ، من شدة المباينة التى كانت بينهما . ثم وجدت معنى مخبراً عن المباينة كما بين اعلى العليين

وأسفل السافلين ، فكنت فى تلك الحالة ماشاء الله . ثم سكنت المغنى زماناً طويلاً ،
فحدثت محدث من اهل الجمع : فصدر عني ذكر « لا اله الا الله » بأعلى صوت ، ثم قلت
بلا انا وقعدت على رقبة احد من اخواني ، فوجدت نفسى وانا كنت كما كنت ، وجرى ٢
على لساني هذه الكلمات : بيت :

بوالعجب كارى بود اين كار عشق بى محابا سر برد عيار عشق
صد هزاران جان بيك جو مى خرنند اى سليم القلب در بازار عشق ٦
وصلّى الله على سيدنا المختار محمد وآله اجمعين !

(١٣) وكذلك قول ممشاد الدينورى ، قدس الله سره ، انه قال : « السماع يصلح
لقوم حكموا على نفوسهم حتى فنيت حظوظهم فكنسوا بارواحهم المزابل » . ٩
(١٤) قلت ، وبالله التوفيق : السماع ليس لمن بقى له بقية من بقايا نفسه ، لان
المستمع عند استماع القول يفهم المعانى المتضمنة فى طى الكلام ، فيرد بها على قلبه واردات
غيبية ، فيجد بها لذة فى القلب وطيبة فى النفس وحضوراً فى السر ؛ فإن بقى له فى تلك ١٢
الحالة بقية من بقايا نفسه ، فعليه أن يلزم نفسه عن الدخول فى السماع عند نظر الاغيار
اليه حذراً عن الاشراف على وقوع نظرهم عليه ، لان النفس حينئذ تستوفى بتلك البقية
النفسانية حظوظها من حيث لا يشعر بها صاحبها ؛ فان الشيطان يحكم على من بقى له بقية ١٥
من الحظوظ النفسانية ، ولو مثقال ذرة ، لان العبد لا يدخل فى مقام العبدية المختصة
بالله تعالى ، بتلك البقية ، كما اشار به ، عز وجل : « إِنَّ عِبَادِي لَنَجْزِيكَ عَلَيْهِمْ
مُلْكًا نَّ » . معناه ان الله تعالى ، يعلم بعامة القديم ان الشيطان لا يقدر ان يتسلط على ابن آدم ١٨
الا بوسيلة النفس ؛ فاذا فنيت ، فليس له عليه سلطان . فلهذا قال : « السماع يصلح لقوم
حكموا على نفوسهم حتى فنيت حظوظهم » ، لان السيار لا يزال يحكم على العدو ، اعنى
النفس ، بسبب القوة الروحانية التى تنزل عليه من التأيد الربانى الرحمانى ، حتى نطمئن ؛ ٢١
فاذا اطمأنت ، انتصفت بصفة القلبية الروحانية . الا ترى ان الله ، تعالى ، قد وصفها

- بصفة القابية، حيث خاطبها «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» ! فالاطمئنان صفة القلب
على الحقيقة، [۱] قوله ، تعالى : «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». فأنها كانت في
الاول نفساً غير مطمئنة؛ فاذا اطمأنت، انقلبت وأقبلت على الله ، «رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً»،
فصارت قلباً . فحينئذ يستعد السائر في تلك الحالة أن يتجلى الله له ؛ فاذا تجلى له ،
خضع له وخشع، وفنيت فيه الحظوظ النفسانية بالكلية ؛ فان سمع ، سمع بالله وعن الله،
وان تحرك، تحرك [عن] الله وبالله، كما جاء في الخبر، حكايةً عن الله، تعالى : «فبي بسمع
وبي ينطق وبي يبصر» .
- (۱۵) اما قوله «كنسوا بارواحهم المزابل» ، يعنى بسبب قوة غلبات الانوار الروحانية
والواردات الرحمانية الربانية تكنس مزابل الوجود البشري عن دنس الشرك الخفى
وخبائث الانانية الشيطانية والاصناف الخسيسة الخبيثة النفسانية ، لان الاجساد عند عدم
سلطان الحقيقة وقدم الاجتهاد في ميادين الطرية والغوص في بحار المعرفة وانوار تنزلات
العلوم اللدنية وحقائق الاسرار الالهية مزابل؛ فلما تنورت الاجساد بالانوار الروحانية
وتشعشت بلوائح لمعات الواردات الغيبية وتلمعت بلوامع التجليات المتواترة الالهية ،
تصير معدناً للمعارف الربانية ، كما ذكر عن بعضهم انه قال : «كانوا يلبسون الخرق
على الارز فصاروا يكنسون على المزابل» . وصلى الله على محمد وآله اجمعين ! رب اختم
بالخير !

۱- سورة ۸۹ (الفجر) آية ۲۷ || ۲- سورة ۱۳ (الرعد) آية ۲۸ || ۳- سورة

۸۹ (الفجر) آية ۲۷ || ۱۵- يكنسون : الميسون L || الدرر : الدرر L

IV.

(۱) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . در خواب دیده است که در باغی بود ، و دیوار باغ

از سنگ ، و بیک سو کوهی قوی بلند ، و براسپی تازی بلند نشسته ، و می خواهد که
 ۲ براسپ بالای آن کوه رود . چون نزدیک رسید ، مثل دیواری دید ، و بر آنجا نمی تواند
 رفت . طبری و کاغذی رسید . شکل الفی سیاه بروی براین شکل : - چون هردو سرکاغذ
 ۶ از یکدیگر باز کشید ، از میان پیدا شد که « هو الله لا اله الا له » ؛ و در آن موضع شیخی
 از بندگان حق را دید . والسلام ، ربّ اختم بالخیر !

(۲) جواب خواب اوّل بر قاعدهٔ معبر تعبیر کرد ؛ آنگاه متوجه شد بتفسیر معنی ،

ربّ یسر !

(۳) باغ بتعبیر معبر مجمع سرور و فرح است . و اگر در باغ اشجار و اثمار بوده

است ، دلالت کند بر اموال حلال و کثرت خدم و حشم . شخصی در این معنی مثنوی گفته
 ۱۲ است ، شعر :

وفسر الاشجار بالرجال والثمر الكثير بالاموال

(۴) امّا دیوار که از سنگ است ، دلیل آنست که آن سرور و فرح را مانعی و

منازعی نیست ، چو حصین است از حصار .

(۵) امّا رکوب فرس ، عزّ است و مال و جاه ، و بر اعداد دست یافتن . قال الله ، تعالی :

« وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ
 ۱۸ وَعَدُوَّكُمْ . » . وقال النبي ، عليه السلام : « الخیر معقود بنواصی الخیل : ظهورها عز و بطنها کفر . »

۵ - براین شکل : در نسخه اینجا صورت الفی بزرگ خوابیده نقش کشیده شده است ||

- (۶) اَمَّا كَوْه، جناب مردی بزرگ باشد، زیرا که در قرآن آمده است «وَالْجِبَالُ
أَوْتَادًا»، و اوتاد مردان حق اند که قوام عالم اند. هر چند بر آنجا نتوانست رفت، اَمَّا
چون همت مصروف بود که بر آنجا رود، از همت او بی نصیب نباشد. ۳
- (۷) اَمَّا طیر و مکتوب، دلالت می کند که رسولی از پیش پادشاه - خلد ملک -
برسد و ایشانرا از آن سروری حاصل شود. قوله تعالی: «إِنِّي أُلْقِيَ اللَّيْلَ كِتَابٌ كَرِيمٌ»
إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. ۶
- (۸) آمدم بنفسیر معنی که مناسب است باهل معرفت :
(۹) اَمَّا باغ، باغ قلب صاحب واقعه است.
(۱۰) اَمَّا کوه، کوه اهوای نفس است. ۹
- (۱۱) واسپ، اسپ همت است، و بلندی اسپ بر علو همت و رفعت دلالت
کند.
- (۱۲) اَمَّا طیر، طیر هدایت حق است. ۱۲
- (۱۳) در باغ اگر اشجار و اثمار بوده است، و نزاهت و طراوت دیده، دلالت
کند که دل از انوار طاعت و اثمار ذکر حظی دارد. و اگر خالی بوده است، از این معنی
جهد باید کرد، تا اشجار طاعت بنشانند، و بآب ذکر آنرا تربیت دهد، تا اثمار معارف بهره
دهد. ۱۵
- (۱۴) اَمَّا دیوار باغ که از سنگ دیده است، صورت محکمی و صلابت دین و
یقین صاحب واقعه است. و اگر سنگ صافی و شفاف دیده است، یقین و دین از ریب
و هوای نفس و فریب شیطان خالی است، و اگر کثیف دیده است، سبب القای نفس
و شیطان ریب و فریبی بدان راه می یابد. اَمَّا نفس دین و یقین در اصل فطرت محکم
افتاده است، الحمد لله. ۲۱
- (۱۵) اَمَّا سیاهی بر شکل صورت الف، صورت الف صورت فردانیت حق

- است . « کان الله ولم یکن معه شیء » . امّا سیاهی در الف ، صورت ذات و صفات را بحقیقت کمال باز نموده است ، زیرا که کمال صفتی است که زیادت و نقصان قبول نکند و تغیر و تبدیل بدو راه نیابد . و از الوان هیچ لون نیست که بخلاف لون خود لونی قبول نکند مگر لون سیاه . جمیع الوان ناقص افتاده اند ، و کمال الوان در لون سیاه جمع شده است . دلیل بر آنکه او را تحوّل نیست و تغیر و تبدیل بدو راه ندارد ، بلکه بر یک صفت مفرد است : هر لون که بدو رسد ، لون او گیرد ، و او بهیچ لون مغیر نگردد ؛ اوست که در کمال قرار دارد . نفس مشابّهت و مشاکلت سیاهی در صورت الف از بهر تعریف حقیقت کمال الیهیت است ؛ امّا صورت الف نسبت بحق صورت فردانیت است ، و نسبت ببنده صورت استقامت ، چه که الف فرد است و مستقیم . تمامت حروف بالف پیوندد و الف بهیچ متصل نشود حقیقه ، و هر چه از حروف و اشکال بدو پیوندد ، همه را قبول کند و او از صورت و صفت اصلی خود متغیر نگردد ، چه در ذوات حروف اوست که مفرد افتاده است و یکتا . هر چند چند حروف از این حروف موصوف اند بدین صفت ، مثل را و دال و واو ، امّا هر یک در هیئت خود حکم اثنانیت دارند . الف است [که] یکتا افتاده است و مستقیم . پس نفس الف صورت وحدت است ، و سرّ وحدت در طیّ او ودیعت ، و کمال توجه بعالم وحدت صفت استقامت است ؛ و سرّ توحید ، که حقیقت ایمان عبارت از آن است ، در مقام استقامت ظاهر شود .
- (۱۶) چون هر دو سرکاغذ را ، که صورت الف است ، از یکدیگر باز کشیدند ، سرّ توحید ، که حقیقت ایمان است ، در صورت وحدت و توحید ظاهر شد . امّا چون کمال توجه بوحدت ، که مقام استقامت است ، حاصل نیست ، و وجود استقامت ، که انوار توحید در او پرتو می اندازد ، مفقود است ، هموم مرد متشعب شده و مسله را ، که در سرّ الف احدیّت و دیعت است ، قلب کرده و « لاله » را ، که آلهه منی عبارت از آن است ، بجای اثبات نهاده و « الله » مثبت را در موضع نفی باز نموده بر این صورت : هو الله
- ۱۴ - نفس L: شاید «نقش» صواب باشد || ۲۰ - مسله را L: شاید «هیلله را» صواب باشد

- ۳ لا اله الا له . و مصطفى - عليه السلام - اشارت بدین معنی گفت : « شَيْبَتْنِي سُوْرَةُ هُوْد و اخواتها » ، و در مقام مناجات می گفت : « اللّٰهُمَّ اجْعَلْ هَمِّيْ هَمًّا وَّاحِدًا » ، و فرمود که « من تشعب همومه لايبال الله في اى واد اهلكه » . در میان « لا » و « اله » النی درمی باید .
- ۶ انعدام الف در آن موقع اشارت نیست بعدم استقامت . سبحان الله ، چه شریف علمی است علم معارف حق - عز اسمہ - و چه اشارتها در طیّ حروف و اشکال غیبی ، که در این عالم باهل معرفت می نماید ! اسم « هو » مرکبست از ها و واو ؛ ها های « الله » است و واو واو وحدت . خواستند که الف و لام از الله حذف کنند ، گفتند : « لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » . ها اشارت بالهیّتست و واو اشارت بوحدت .
- ۹ (۱۷) اما طیر ، صورت هدایت است ، که « المرء بطیر بهمته كالطائر يطير بجناحه » . در این صورت بصفّت هدایت باز نمود ، که مرغ ایمان در غیر مقصد طیران می کند .
- ۱۲ (۱۸) اما شیخ که دیده است ، بنده از بندگان حق را - عز اسمہ - همت با ایشان است ، و در حمایت همت او اند . مبارك باد !
- ۱۵ (۱۹) اما این واقعه نه از بهر خدمت ایشان نموده اند فحسب ، بلکه ایشانرا خاصّ و خلق را عام است . آینه سیرت ایشانرا آینه صور احوال خلق نهاده اند ، و خللی که در تمامت نفوس ناطقه در حقایق ایمان و دقایق استقامت اسلام واقع شده ، باز نموده . و این زلل و خللی تخصیص بحکّام وقت راجع است ، زیرا که زمام دواعی خلق در دست دواعی صلاح و فساد حاکم هر بلاد است ، « الناس علی دین ملوکهم » . طرف خلّی را ، که حکم آلهه دارد و در معرض نئی است ، در باطن تمکّن داده اند ، و طرف حق را ، که حکم اثبات دارد ، در معرض نئی فرو آورده ، و می گویند « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » و « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ » ، و چون معنی منافی کلمه افتاده است ، نقش کلمه را نسبت بقائل در صورت مذکور باز نموده اند . باید که حکّام وقت هشیار شوند و حقیقت

۹- هدایت : در حاشیه I اصلاح شده و در خود متن روشن نوشته نیست ، و شاید

« همت » صواب باشد || ۲۰۷- سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۰۶/۲۰۵

- کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را در خود بجویند و بمجرد صورت قانع نشوند ، که ناقد بصیر است ، در قیامت نقد قلب را در سوق سعادت بمیزان سلامت بسنجد . «إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا الطَّيِّبَ» . و وقوع صورت دالتست بر معنی واقع ، یعنی از بهر مردار دنیا حقوق کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فرو گذاشته اند و خوف و خشیت حق را - عز آسمه - باخوف و خشیت خلق در بدل داده و فروج اهل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را ، که بحقیقت حرم حق آند ، در موقع بیع گذاشته ، لابل در معرض مستراد آورده ، و می گویند : «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» . لاجرم معنی باصورت و صورت بامعنی راست نمی افتد ، و در معنی چنانکه هست نقش کلمه را می نمایند . زفان حال از حضرت عزت با جان هر یکی از بندگان این خطاب می کند بیت :

بیا بر کوی تا از من چه دیدی که رفقی بر سرم بازی گزیدی

- (۲۰) هر مال و جاه که در راه و رضای حق باخته نشود ، بچه کار باز آید ! چه جاه و مال بنده را عاریت است - «العبد وما يملكه لمولاه» ، لابل او عین نفس خویش را مالک نیست و عین او ملک افتاده است - «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» . هر تصرف در مال و جاه که نه موافق رضای حق افتد ، حکم خسران گیرد ، و خسران حرمان ابدی شود . غرض آنکه نظر از خلق منقطع گردانند و بحق و اثق باشند و غیرت دین را در باطن حرکت دهند بامر معروف و نهی منکر . «احفظ الله يحفظك» ، احفظ الله تجده امامك . صمان حشیش و نمر را کلتی در معرض دفع باید انداخت ؛ و اگر نه ، شومی این بجائی برسد که فروج مردم داخل صمان شود ، و چندانکه این سنت شوم می ماند ، گناه تمامت مفسدان بجمع بدیشان عاید و عذاب لاحق می شود . «من سنّ سنّة سیّئة کان علیہ وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غیر ان ینقص من اوزارهم شیء» .

۱۰- بحر هزج (در بصراع دوم خط بدون نقطه ها آمده) || ۱۴، ۱۳ - سورة (التوبة)

آیة ۱۱۱/۱۱۲ || ۱۸، ۱۷ - صمان I : گویا بمعنی ضمانت استعمال شده است .

(۲۱) فی الجمله ، بر شیخ اسلام جمال الدوله والدین است - احسن الله توفيقه - که این قدر صمان بر خود گیرد و نگذارد که این معنی منتشر شود و تدارك نپذیرد . دنیا را فدای راه حق کردن خسارت نباشد ؛ و یقین واثق که بمجرد نیت صادق این کار بر آید و دنیا و دین در حفظ و امان بماند و حق راضی شود . و چون حق راضی شد ، پادشاه را - خلد الله ملکه - راضی گرداند . قال النبی ، علیه السلام : « من طلب رضی الناس بسخط الله ، سخط الله علیه و اسخط علیه الناس ، و من طلب رضی الله بسخط الناس ، رضی الله عنه و ارضی عنه الناس » . و در این معنی مدد ایشان باید . والسلام ، و صلی الله علی محمد و آله اجمعین !

V.

- (١) بسم الله الرحمن الرحيم . سألتني سائل عن قول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ،
 حاكياً عن ربّ العزة ، تعالى ، قال : « قال الله ، عزّ وجلّ : لا اله الا الله حصنى ، فن
 دخل حصنى امن من عذابي » . فن الداخلى فيه ومن الخارج عنه ، وهل للدخلى فيه علامة
 فى الحقيقة وللخارج عنه علامة ؟
- (٢) الجواب ، وبالله التوفيق : فخذ ، ايها السائل ، من حقيقة الكلمة صورتها ،
 واعلم ان لها نهاية وبداية . ثم ارفع قدم الجحود من مركز الانكار وضعه فى دائرة الصدق
 والاقرار ، حتى لا تقع فى ورطة الحرمان ولا يمنعك من فوائد الايقان !
- (٣) امّا حرف « لا » للنفي ، فهو بواب على باب حصن الكامة ، حتى يمنع كل
 داخل يريد أن يدخل فيه سوى ذكر الله ، تعالى .
- (٤) امّا لفظ الـ « اله » ، فهو سدّ ابواب اصنام الآلهة المنفية النفسانية واللقاءات
 الشيطانية . امّا « الف » الاله ، فهو مفتاح باب حصن الكلمة ، ليغلق به باب الاثنيّة
 ويفتح به باب الاحدية الوجدانية . امّا « هاء » الاله ، فهو هاء الآلهة المنفية ومبعث
 التسويلات النفسانية و التسويات الشيطانية ، لانها غير المراد . فهى منفية الطريقة
 والشرعية والحقيقة فى جميع الاحوال صورة ومعنى ، لانه ما عبّد صنم على وجه الارض
 اخبث من الهوى . فلهذا أمر بنى الاصنام وما سوى الله كلّها بحرف النى ، وهو « لا اله » ،
 ويثبت الواحد الاحد بحرف الاثبات ، وهو « الا الله » ، لانّ الاثبات بعد النى يقتضى

١٠- ذكر آ : - ب || ١٢ و ١٣- به (دودفعه) ب : - آ || الاحدية الوجدانية

آ : الوجدانية الاحدية ب || ١٧- الاحد آ : + الصمد ب

- الحصر. فلهذا سُميت الكلمة كلمة التوحيد. أما دائرة « هاء » الاله ، فانها ختم باب الحصن لدفع الاغيار ومنع الافكار والاذكار التي التي الشيطان في امنية الدار ، لدفع غبار الكفر وكدر الشرك عن باب حصن الكلمة من حيث لا بدخل فيها سوى ذكر الله ، تعالى ، ٣ لان ظهور تنوع الاذكار واختلاف الافكار كل واحد منها في سبيل السالك السيار يصير قبلةً وصنماً ويصرفه عن القبلة الوجدانية الاحدية .
- ٦ (٥) أما لفظ « آلا » ، فهو باب حصن الكلمة . فن دخل فيه بلامنازع سوى الله ، وصل الى المراد ؛ و من أدخل معه سواه ، اشرك في الحقيقة .
- (٦) وأما لفظ « الله » ، فهو مركب من الالفين واللامين والهاء ، الف منفصل عنه والـف متصل به . فالالف المنفصل عنه ، فهو الف الازل ، لان الازل منفصل عن الاكوان ؛ والالف المتصل به ، فهو الف الابد ، لان الاكوان داخلة في الابد . وما بين اللام والالف المتصل به ، مدّ ممدود من الازل إلى الابد ، وفيه احوال واسرار تخرس الالسنه عن بيانها وتعجز العقول عن تبيانها . أما اللام الاول ، فلام لطائف الاسرار الازلية الالهية ، واللام الثاني ، فلام آلاء الله الابدية . وأما الالف في اللام الاول ، فالـف الانس ، وفيه سرّ مودع من لطائف سرّ الله في العبد . وأما الميم في اللام الالف ، فميم المنية في سرّ نعم الانس . وأما الالف في اللام الثاني ، فالـف الامن ، مشتق من الف الايمان . وأما الميم الثاني في اللام الاول ، فميم المراد ؛ والميم الثاني في اللام الثاني ، فميم المرید . والمرید والمراد كل واحد منهما متعلق بالآخر متحد به غير منفرد عنه ، فاسرار بدائع ظهور صفة الخالقية بابداع الخلق كانت موقوفة عليه . فميم المرید ميم المعرفة وميم المراد ميم المحبة ، والمحبة صفة المحبوب في المحب ؛ فالمحجوب مراد المرید والمراد مراد المحبوب . فدرر المعرفة كانت مخفية في صدف المحبة ، وصدف المحبة كان مستغرقاً في بحار

٢ الى ٤- لدفع الاغيار... السيار يصير آ : لمنع الاغيار ودفع الذين يريدون الدخول في حصن الكلمة ويظهرون في طريق الحق ويصير كل واحد منهم وكل شيء سوى الله في سبيل السالك السيار ب || ٧- وصل آ : يصل ب

الاحدية اللاهوتية . فتموّجت البحار وضربت الجزر والمدّ على سواحلها ، فظهر منه
 عالم الكون المكوّن بتكوين الفيض الأوّل ، وواقع صدف درّ المعرفة على السواحل . فإن
 ٢ كان نور المحبة [الذي] في بدو الارواح لصاحب المحبة محجوباً في غيم الهوى ، فعند بدو
 ظهور نور المحبة غلب على المحبّ طلب المحبوب ، فحكم عليه بالسلوك في طيّ بوادي
 غفلاته الشيطانية وقطع مفاوز الاهواء النفسانية والعروج على السماء الروحانية والغوص
 ٦ في البحار الملوّنة والسير في سواحل البحار اللاهوتية ، لرفع الحجب بين المحبّ والمحبوب ؛
 وعند رفع الحجب تجلّى له الربّ ، سبحانه وتعالى ، فعند ذلك وصل المرید الى المراد
 واتصل المحبّ بالمحبوب وحصل العلم بانه لا اله الا الله بحيث لا يثبت وجوداً سواه ،
 ٩ لانّ العلم بوجود غيره ذنب . فلهذا السرّ قال الله ، تعالى ، لنبيّه ، عليه الصلوة والسلام :
 « فَأَعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ » ، اي واطلب منّي ستر وجودك
 عنك ، حتّى لا يقع نظرك عليك وبحجبي بك منك . واما دائرة هاء الله ، فهو صورة
 ١٢ احاطة الالهية . وفيها حقائق ودقائق لا يعرفها الا من عرفه الله بها . اما بياض هاء الله ، فهو
 صورة ميدان الهوية الواحدية الاحدية ، وفيه مقام الحيرة ؛ وكمال الفقر لا يتمّ الا في
 هذا البياض ، كما قيل : « الفقر بياض ينعدم فيه كلّ موجود ويتبيّن فيه كلّ مفقود » ،
 ١٥ فهو اذاً عبارة عن هذا البياض .

(٧) فإذا انطوت هذه الاحرف المذكورة في طيّ اللسان ، خرجت الكلمة من طيّ
 الغيب الى عالم الشهادة على هذا التركيب ، فتكون صورة الكلمة لقائلها حصناً مجازياً
 ١٨ تحميه في الدنيا ، ولا تحميه في الآخرة من حيث الحقيقة ، الا مع وجود الاخلاص . فلهذا السرّ
 امر الله نبيّه بعرض الكلمة على الامة ، كما اشار ، عليه الصلوة والسلام ، وقال : « أُمِرْتُ

٢ الى ٧ فان كان ... فعند ذلك وصل آ : فوصل ب || ٣ - لصاحب المحبة :

لصاحب المحب آ || الهوى : الهوا آ || ٤ - طيّ بوادي : ثناب (٩) نوادي آ ||

٧ - تجلّى : يتجلّى آ || ٩ - السرب : - آ || ١٠ - سورة ٤٧ (محمد) آية ١٩ ||

١٢ - بهاب : لها آ || ١٧ - هذاب : - آ

أن أقاتلَ الناسَ حتّى يقولوا لا إلهَ إلا الله ؛ فإذا قالوها ، عصموا منى دماهم وأموالهم ؛
لأنه نور سرّ الكلمة في عالم علم الازل لم يكن منفصلاً عن رشاشة نور الهداية ، بل كانا
متحدّين ؛ ففاض من مهبّ الذات الى عالم الصفات ، فصار مظهر احدهما صورة الكلمة
والآخر روح محمد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ثمّ فاض من روحه ، عليه الصلوة والسلام ،
الى الارواح . فلمّا عرض الكلمة في هذا العالم على الاجساد ، فمن كان لروحه نصيب من
نور الهداية في عالم الارواح ، وقع نور الكلمة في محاذة نور الهداية المرشّشة على الارواح ،
قد عرف بنور الهداية الاصلية نور سرّ الكلمة ، فرغب فيها واستمسك بها وآمن ثمّ أمّن
ونجا ؛ فهذه علامة الداخل فيه . ومن لم يكن له نصيب من نور الكلمة في عالم الارواح ،
فلا يعرف ولا يفهم منها الا صوتاً وصورةً ، فبعُدَ عنها ثمّ كفر وغوى ؛ فهذه علامة
الخارج عنه . فلاظهار نور سرّ السعادة وكشف حقيقة الشقاوة امر الله نبيّه ، فانه قاتلَ
الناس حتّى يقولوا لا إلهَ إلا الله ، ليُعرف المقبول الازليّ من المردود الابدّي . فهذه حقيقة
صورة الكلمة . ۱۲

(۸) فامّا حقيّة حقيقتها ، كما ورد في الخبر عن سيّد البشر ، حيث سأل الحارثة
وقال : « كيف اصبحت يا حارثة ؟ قال : اصبحتُ مؤمناً حقّاً . فقال : انّ لكلّ حقّ
حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟ فقال عزفت نفسي عن الدنيا ، فاظلماتُ نهارها واسهرتُ
ليلها ، وكانني انظر الى عرش ربّي بارزاً ، وكانني انظر الى اهل الجنة في الجنة يتزاورون
و الى اهل النار في النار يتعاوون » . فاستخبره عن حقيّة حقيقة الايمان ، فاخبره بذلك ،
وهو عين اليقين . ولهذا قال ، عليه الصلوة والسلام : « اصببتَ فالزم ! » ، لانه هو مُخّ
الايمان بما اخبر الله عباده من الوعد والوعيد وغير ذلك من المغيّبات التي يجب بها الايمان .
(آ۸) وفي المعنى قال امير المؤمنين عليّ بن ابي طالب ، رضي الله عنه : « لو كشف

۴- وسلم آ: - ب || ۱۰- فانه قاتل آ: اقتل ب || ۱۳، ۱۴- سأل الحارثة وقال آ:

قال الحارثة ب || ۱۴- ان آ: - ب || ۱۵- فقال عزفت: فقال عرفت آ قال عرفت ب ||

۱۸- هو آ: - ب || ۲۰- فصلها ۸ آ الى ۸هـ (يعني تا صفحه ۱۰۱ سطر ۱۶) در نسخه ب نيست

الغطاء، ما زددتُ يقينا ، لأنّ ما بين الغيب والشهادة غطاء يحجبه عن المغيّبات ، واولا
الغطاء ، لم يسم الغيب غيباً ، لأنّ الغيب اخبار عن شيء غائب ، والغائب لم يكن حاضراً ؛
فان لم يكن حاضراً ، فلم يشاهد .

٣

(٨ ب) اما الفرق بين غطاء وغطاء ، فانه كثيف ومنه لطيف . فالكثيف منه
الحجب ما في الغيب ، على خلاف اللطيف ، فانه لا يحجب . و اما ما في الغيب ، مع كثافة
الحجب لا يفهم منه شيء الا بالاخبار عن مخبر صادق ، لانه هو غائب ؛ فمن يصدقه فيما
اخبره [عنه] ، فهو مؤمن ، لأنّ المخبر عنده صادق امين ، فواجب على نفسه التصديق بما
اخبره [عنه] ، كحال ابي بكر الصديق ، رضى الله عنه ، حيث قال النبيّ ، صلّى الله عليه
وسلم : « بُعثتُ » ، قال : « صدقتُ ! » بلا توقّف . والجماعة التي كان لم توقّف في التصديق
والايمان به ، فبيّن الله عليهم بالآيات والبيّنات والمعجزات والرسالات من خرق العادات ،
حتّى صدّقوا وآمنوا به ؛ فالتصديق والايمان بمعنى واحد . فلهذا سمي الايمان ايماناً ،
لأنّ المخبر عنده صادق امين ، لاشكّك له فيما اخبره عنه . ففي هذا المقام يكون نور الايمان
داخل الغطاء .

١٢

(٨ ج) فالغطاء غطاء ان : غطاء بين الغيب والشهادة وغطاء بين الذاكر والمذكور .
اما الغطاء الذي يحجب بين الذاكر والمذكور ، فهو صورة الكلمة ؛ فبدائع انوار اسرار
الكلمة داخله فيها . فعلى العبد المؤمن السالك السيار في هذا المقام ان يتقرّب الى الله بمداومة
الذكر مع نفي الخواطر وكثرة النوافل وأداء الفرائض والمجاهدات المرضيّة على قوانين
الشرائع المحمديّة ، مقرونة بخلوص النيّة وصفاء القلب ، حتّى [اذا] اتصل نور الايمان
بانوار الذكر وتقرّب العبد بها الى المذكور ، ينعكس انوار صفات المذكور على قلب
الذاكر . ففي تلك الحالة تصير صورة الكلمة حجاباً ؛ فلا يقدر الذاكر ان ينطق بها ، ولو

١٨

٢- اخبار آ : شاید « عبارة » صواب باشد || ١٢- عنه : به آ || ١٥- فهو: وآ ||

١٦ داخله : داخل آ || ٢٠- تصير : يصير آ

- بِحرف واحد ، لانّ صورة الكلمة محدثة مخلوقة ، ولسان الذاکر غیر قدیم ، وحققة
 الكلمة قدیمة ازلیّة ؛ فبایّ نسبة لسان المحدث یذكر القدیم ! فیصیر المذكور ذاکراً
 ۳ والذاکر مذکوراً ، کما نطق به القرآن وقال : « فَأَذْکُرُونِیْ أَذْکُرْکُمْ » من غیر حرف
 ولا صوت ، یعنی « فاذکرونی » الی حین یغلب علیک ذکرک لی ، فاذا غلب علیک ذکرک لی ،
 انت تعشقنی وأنا عشقک . وجاء فی الخبر عن سید البشر : « اذا کان الغالب ذکری علی عبدی ،
 ۶ عشقنی وعشقتہ » . فاذا عشقک ، اذکرك ، فاذا ذکرْتُک ، ففی ذکرک لی فی ذکری لک ،
 فنصیر بمذکور دائماً لا انساک ولا تنسانی ابدّاً مستمراً ، لانّ ذاتی منزّهة عن صفة
 النسیان ، فانه من صفات العبد ، لا من صفات الربّ . فذکری لک لیس بمحدث ،
 ۹ لانتک قد کنت فی عالم علم الازل مذکوراً ؛ فان لم تکن مذکوراً ، فلست موجوداً مسلماً .
 وحدث بايجادی وجودک ؛ فوجودک یحجب ذکری لک عنک . فامرتک بکثرة ذکری
 لیرفع الحجاب بین ذکرک لی و ذکری لک . فلما ارتفعت الحجب ، فلست محتاجاً
 ۱۲ بذكرک لی ؛ فحینئذ تصل الی حقيقة الآیة . ف ذکر اللسان کما قیل فی هذا المقام الثالث [؟] .
 و ذکر القلب فیہ وسوسة ، لانه هو مشرب من مشارب القرب . الا ترى کیف امر الله ،
 تعالی ، نبیّه فی مشامّ القرب وقال : ائنِ علیّ ! فقال : انت کما اثبت علی نفسک ! یعنی
 ۱۵ کیف اثبت علیک بلسان محدث مخلوق یجرى علیه ذکر ماسواک !

- (۵۸) وبالجمله ، فالمقدّم علی الوصول الی هذه المرتبة الاجتهاد فی تصفية القلوب
 بصیقل الذکر ، وتخلیصها عن کدورات البشريّة ، کما اشار الیه النبیّ ، صلی الله علیه ،
 ۱۸ وقال : « انّ لكلّ شیء صقالة وصقالة القلوب ذکر الله » . وكذلك الاجتهاد فی تزكية
 النفس بقلّة الطعام وقلّة المنام وقلّة الکلام [و] تخلّص عن ظلمات هواجسها . فعند ذلک
 یتشعّع الانوار الّتی كانت داخلة الغطاء ویتنوّر الانوار الّتی كانت فی سرّ الكلمة وتنعکس

۱- واحد : واحدة آ || محدثة مخلوقة : محدث مخلوق آ || ۳- سورة ۲ (البقرة)

آیة ۱۵۲ || ۷- منزّهة : منزّه آ || ۱۲- الثلاثة : کذا در آ || ۱۶- القلوب : القلب

آ || ۲۰- داخلة : داخل آ

- على ساحات الواح القلب متواترة ، ومن القلب على الغطاء الذى بين الغيب والشهادة ،
حتى يزول عنه الكثافة بالكليّة وبصير مرآة مصقولة يريه كلّما فى الغيب كما هو . فحينئذ
لا يمنع الحجاب عن رؤية الوعد والوعيد اللذين وجب الايمان بهما ، وكل ايمان العبد
وكشف عليه ما فى الغيب مع وجود الغطاء . فلذلك قال : « لو كشف الغطاء ، ما ازدادت
يقيناً » ، لانه هو ينظر فى المغيّبات كما ينظر غيره فى المشاهدات . ومن شاهد هذا ، تبين
عليه ما فى الغيب كما هو ، فلا يزيد على ماهيته شيء ، كما قال : « ما ازدادت يقيناً » . فدام
الغطاء كثيفاً ، كان ما فى الغيب عنه محجوباً ؛ والايمان بما فى الغيب واجب ، كما قال الله ،
تعالى : « هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ » . فدام ظلمات نيران اوصاف
الصفات النفسانية ، تغلب على انوار اسرار القلب ويضرب دخان اهوائها على روزنة القلب
ويكدرها ويسدّ بها عليه ابواب المغيّبات ويمنعه عن شعاعات انوار القلب المتصلة بانوار
الايمان التى يفرّ عنها الشيطان .
- (٨ هـ) فامّا الغطاء اذا صنى ، رفع الحجاب ويرى ما فى الغيب من الوعد والوعيد
كما هو ، كما ذكرنا عن الحارثة ، رضى الله عنه ، حيث قال : « وكأننى انظر الى اهل الجنة
فى الجنة والى اهل النار فى النار » . فالوصول الى هذا المقام دالّ على الوصول الى حقيقة
الايمان ؛ فشهد عليه سيّد الانبياء ، حيث قال : « اصبت فالزم ! » . فاشار الحارثة الى « كأننى »
للتشبيه ، وعلى ، رضى الله عنهما ، الى حرف « لو » ، وهذا اكمل وافضل واتمّ .
- (٩) فالكلمة معدن انوار اسرار الايمان ومدرج السالك ؛ وفيها نور علم اليقين
ونور عين اليقين ونور حقّ اليقين . فدخول المبتدئ فى حصن الكلمة يكون بنور علم اليقين ،
فيسلك به حتى يصل الى عين اليقين ، ثمّ يسلك به حتى يصل الى حقّ اليقين ، وهو
الحصن الحقيقى ، فلذلك اضاف الله اليه وقال « حصنى » للتخصيص . فمن وصل الى مقام
حقّ اليقين ، حصل له الدخول فى الحصن الحقيقى ووصل الى المطلوب والمراد .

هـ - شاهد هذا : شاهد آ || ٨ - سورة ٢ (البقرة) آية ٢-٣ || ١٩ - به ب : فيها

(۱۰) واما لفظ «عصموا»، فانه حكم عام لتناوله العصمة الدنيوية والاخرية. فمن سلك في حقيقة حصن الكلمة، حمته في الآخرة، ومن قنع لمجرد القول، حمته في الدنيا. وصلى الله على محمد وآله والانبياء والمرسلين اجمعين ارب اختم بالخير!

۳

VI.

- (١) بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، ولا عدوان إلا على الظالمين ! وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين ! ربّ اختم بالخير ! ٢
- (٢) التمس منّي احد اخواني في الدين ، ادام الله بركته ، ان اشرح هذه الكلمات التي نقلت عن ابي الحسن البستي ، رحمة الله عليه ، وهي انه قال :
- (٣) « كنّا وراء القدم والازل والعدم والحدث ، فبارزنا الى القدم ، فوجدناها عوالم الذرات ؛ ثمّ بارزنا الى العدم ، والازل كان هو الحدّ بين القدم والعدم ، فوجدنا العدم دار مملكة الانبياء والاولياء ؛ ثمّ نزلنا الى عمارة الحدث ، فوجدنا الازليّة ، وهي عوالم قدس الملوك ، حدّاً فاصلاً بين العدم والحدث ؛ ثمّ نزلنا من عمارة الحدث ، وهي الصفات ، الى عمارة التركيب ، وهي حقيقة الخلق ؛ ثمّ نزلنا الى مقعر التركيب ، وهي الانسانية ؛ ثمّ منه الى البهيمية والسبعية والشيطانية ؛ ثمّ من الشيطانية الى سبع من الصفات دونها ؛ ثمّ خضنا في الظلمات التي هي من مواليد الكلمة الخبيثة ؛ ثمّ صعدنا الكلمة بطريق الترقى ١٢ من الكلمة الى وادي الفقر ؛ ثمّ تصاعدنا من الفقر عن جملة المعاني الحاصلة من العدم والازل والقدم ؛ ثمّ قننا عن الفقر ؛ ثمّ قننا عنّا ؛ ثمّ عن قننا قننا ؛ ثمّ عن لا قننا ولا لا قننا ؛ ثمّ استوت هذا مع لا هذا ولا هذا مع لا هذا ؛ والسلام ! » ١٥

٢- بسم الله ... انه قال آ : الفصل الزائد على هذه الفصول التاسعة بالعربية وفيه

شرح كلمات الشيخ ابي الحسن البستي قدس الله سره قال الشيخ البستي قدس الله روحه ب ||

٧- بين القدم والعدم فوجدنا آ : بين العدم والقدم ووجدنا ب || ١٣ - عن جملة آ : من

جملة ب

(۴) قات ، وبالله التوفیق واللہ اعلم : بسم اللہ الرحمن الرحیم ؛ نستعین باللہ رباً ،
والصلوة علی نبینا محمد وآله :

(۵) قوله «کنّا وراء القدم» ، معناه : کنّا فی العلم المجرد الواحدی بالذات ، «فبارزنا
الی القدم» ، ای الی عالم الارادة المختصة بايجاد الموجودات کلّھا ، وهی عالم التقدير ؛
والازل ، هی الصفة الخالقیة الازلیة بخلق الخلق وتقدير التصورات وماهیاتها ، وهو
عالم الامر ؛ والعدم ، ای تنوّرت انوار الصفات بتنویر العلم المجرد بالذات فی مرآة الارادة ،
ثمّ منها الی الخالقیة ، ثمّ تنعکس فی مرآة العدم ، فظهر جمال صفة الخالقیة فی مرآة
العدم ، ومن العدم اوجد وجود الخلق بالایجاد الاصلی الحقیقی ، وهو عالم الحدث ؛ والحدث
بدو الارواح التي تتعلّق بالاجساد .

(۶) قوله «فبارزنا الی القدم فوجدناها عوالم الذرّات» ، معناه : الذرّات عبارة
عن ذرّات الانوار الالهیة المرشّشة التي تتعلّق بالارواح المنقسمة فی عالم الارادة
والتقدير .

(۶ آ) و يمكن انّه اراد بالذرّات ذرّات الانوار الرحانیة التي نزلت من العوالم
العلویة الربّانیة علی صور الذرّات . فیصل الیها السالك السیّار فیکشف علیه حقائق
حقیقتها ، فیفتح فی کلّ ذرة فيها باب ، فیدخل السالك السیّار فيه ، ثمّ یسیر فیها فیرى
عوالم ولطائف وغرائب وعجائب من بحار وانهار واشجار واثمار وقصور وغلّمان وولدان
وبلدان الی غایة لانهاية لها ، ویرى فی کلّ ذرة من الذرّات ما ینحیر السالك السیّار فيه
ويعجز عن الوصول الی كنه حقائقها واسرار معانیها .

(۷) قوله «ثمّ بارزنا الی العدم» ، والازل كان هو الحدّ بین القدم والعدم ، معناه :
فلما انتهت الارادة الی ظهور صفة الخالقیة ، ومنها تنعکس الصفات فی مرآة العدم ،

۱- واللہ اعلم آ : — ب || ۵- هی آ : هوب || ۶- والعدم ای آ : واما العدم

فلما ب || ۲۰۹۷- تنعکس : ینعکس آ ۷- تنعکس ب || ۱۲ الی ۱۸- فصل ۶ آ درنسخه ب

نیست || ۱۹- الی العدم : الی القدم آ ب || والازل ب : + و آ

فصار الازل حدّاً بينهما . والعدم لا يحكم عليه ، لا بالقدم ولا بالحدث .

(٨) قوله « فوجدنا العدم دار مملكة الانبياء والاولياء » ، معناه : انّ الروحانية

والانسانية كلاهما من عالم الخلق ، كما ورد به الخبر عن سيّد البشر : « انّ الله خلق الارواح قبل الاجساد باربعة آلاف سنة » ، و ظهور النبوة والولاية موقوف على نزول التجليات الربانية : فاذا تجلّى الربّ على عبده ، ينعدم فيه كلّ موجود سواه . قوله ، تعالى : « قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ » : وهو اشارة الى عالم التوحيد .

(٩) قوله « ثمّ نزلنا الى عمارة الحدث ، فوجدنا الازليّة ، وهى عوالم قدس الملك ،

حدّاً فاصلاً بين العدم والحدث » ، معناه : انّ الازل تنزل فيه التقديسات الملكية على

حسب المراتب ، ومنه يبدأ واليه يعود ، وهى حدّ فاصل بين الوجود والعدم ؛ لانّ الممكن

له طرفان : طرف الوجود و طرف العدم ، ان ترّجح بمرّجح طرف الوجود على العدم ،

فظهر الوجود ، وان ترّجح العدم على الوجود ، يبقى على ما كان عليه من العدم .

(١٠) قوله « ثمّ نزلنا من عمارة الحدث ، وهى الصفات ، الى عوالم التركيب ،

وهى حقيقة الخلق » ، معناه : الحدث عبارة عن بدو الارواح المودعة فى روح المحبوب .

نبينا محمد ، صلّى الله عليه وسلّم . والعمارة ههنا عبارة عن تحصيل الصفات المكتسبة

من فيض فضل الله ، سبحانه ، التى يعمر بها عالم الخلق باسره ، كما ورد به الخبر عن جابر بن

عبدالله ، رضى الله عنه . حيث قال : « سألت رسول الله ، صلّى الله عليه وسلّم ، عن اوّل

شئ خلق الله ، قال : هو نور نبيّك ، يا جابر ، خلقه ثمّ خلق منه كلّ خير وخلق بعده

كلّ شئ » ، وذكر الحديث ؛ وعوالم التركيب تشتمل على جميع المركبات وماهيّاتها ، ولذلك

عبّر عنها بحقيقة الخلق .

(١١) قوله « ثمّ نزلنا الى مقعر التركيب وهى الانسانية » ، معناه : مقعر التركيب

٣- عن سيد البشر آ : - ب || ٤- ظهور آ : - ب || موقوف... التجليات:

موقوفة... . التجليات آ من تجليات ب || ٦٥- سورة ١٧ (الاسراء) آية ٨١/٨٢ ||

١٥- باسره آ : باسرها ب || ١٦٠١٥- بن عبدالله آ : - ب

عبارة عن ملكوتيات الابدان الانسانية .

(۱۲) قوله « ثمّ منه الى البهيمية والسبعية والشيطانية » ، اى الى اوصافهنّ .

(۱۳) قوله « ثمّ من الشيطانية الى سبع من الصفات دونها » ، اى الصفات الذميمة

التي خصّ بها الانسان دون البهائم والسبع والشيطان ، وهى الرياء والنفاق والشرك والامل والنميمة والتكذيب والبخل .

(۱۳ آ) وإن اعترض معترض وقال وكيف ، نجد في بعض الحيوان بخلاً ،

كالسبع والبهائم ، وإنّ بعضهم يخاصم بعضاً عند اكل ارزاقهم ، قلنا : هذه الصفة فيهم ليست منهم بخلاً ، لكانها فيهم شره وحرص . الا ترى انهم اذا شبعوا تركوا ما بقى وانصرفوا عنه .

(۱۴) قوله « ثمّ خضنا في الظلمات التي هي من مواليد الكلمة الخبيثة » ، معناه :

الكلمة الخبيثة هي كلمة الشرك التي يتولد منها الغفلة والنسيان وظلمات اذكار ماسوى الله .

(۱۵) [قوله] « ثمّ صعدنا الكلمة » ، معناه : تغيم السماء الروحانية بغيم العناية فأمر على

قلوب اهل السعادة مطر الندامة ، فانتبهنا بها عن سنة الغفلة وغلبت علينا ارادة طلب

الخدمة القدسية ، فصعدنا من حضيض الكلمة الخبيثة الى ذروة الكلمة الطيبة التي يصعد

اليها الكلام الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ، وهى كلمة التوحيد .

(۱۶) قوله « ثمّ بطريق الترقى من الكلمة الى وادى الفقر » ، اى سلكننا الطريقة

لطلب الحقيقة ارتقاءً من الكلمة الى تبه الفناء .

(۱۷) قوله « ثمّ تصاعدنا من الفقر عن جملة المعاني الحاصلة من العدم والازل

والقدم » ، معناه : تصاعدنا عن اوصافنا البشرية والروحانية عند استيلاء سلطان الفقر ،

۵۰۴- والشرك ... والبخل آ : والامل والشرك والنميمة والبخل والكذب ب ||

الى ۹- فصل ۱۳ آ در نسخه ب نيست || ۱۱- الشرك .. سوى الله آ : الشرك والغفلة التي

يتولد منها ظلمات اذكار ماسوى الله ومنها النسيان ب || ۱۲- معناه آ : + اى ب ||

۱۴- من آ : عن ب || ۱۵- الكلام : الكلم آ ب

مجرداً عن المعاني الحاصلة التي جاء ذكرها في المقامة من العدم والازل والقدم . فقدّم العدم على الازل والقدم في الرجوع ، لانّ كون التقديم في الاتيان يكون مؤخراً في الرجوع .

٣ (١٨) قوله « ثمّ قننا عن الفقر » ، معناه : اى قننا عن رؤية الفقر .

(١٩) قوله « ثمّ قننا عنا » ، معناه : اى فنينا عن الانبيّة المختصة بنا .

(٢٠) قوله « ثمّ عن قننا قننا » ، معناه : ثمّ فنينا عن قيامنا عنا ، وهو الفناء في بدو

٦ ميدان التوحيد .

(٢١) قوله « ثمّ عن لاقنا ولا لاقنا » ، معناه : اى فنينا عن فئنا ، وعن فناء

فئنا فنينا ، كما انشد فيه منشد شعر :

٩ تجلّت سطوة الجبروت حتّى فنينا ثمّ قد فنى الفناء
بقاء الحقّ أفنانا وأفنى بقاء فئنا ذاك البقاء

وهذا قريب من شطحيّات ابى بريد ، حيث قال ، قدّس الله سرّه : « اشرفتُ على

١٢ ميدان اللبسيّة ، فما زلتُ اطير فيه ، حتّى صرتُ من ليس في ليس بليس : ثمّ اشرفتُ

على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير بليس في التضييع ، حتّى وضعتُ في الضياع

ضباعاً ، وضعتُ عن التضييع بليس في ليس من ضياع التضييع ، ثمّ اشرفت على التوحيد

١٥ عن غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق » .

(٢٢) قوله « ثمّ استوت هذا مع لا هذا ولا هذا مع لا هذا » ، معناه : ثمّ استوت

السراثر مع الاحد الصمد بالتنزّه عن الاشارة اليه وعن تنزّه علم الاشارة اليه وعن تنزّه رؤية

١٨ العلم بالاشارة اليه . والله اعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب . وصلى الله على محمد

وآله اجمعين ! ربّ اختم بالخير !

٤- الانبيّة آ : الانانيقب || ١٠٠٩- بحر هزج || ١٤- وضعت ب : ووضعت آ ||

١٧- تنزه رؤية آ : تنزيه رؤية ب

رساله در روش سلوك و خلوت نشینی

با

«فی کیفیة التسلک والاجلاس فی الخلوة»

از

نورالدین اسفراینی

(۱) شکر و سپاس مر خداوندی را که از غنچه عبادت شکوفه طاعت [را]

بیرون آورد ، و میوه معرفت را بیاد عنایت از وی ظاهر گردانید ، و نور محبت را در

۳ ظلمت نهاد بشریت بلطایف هدایت بنهاد ، و ارواح محبان را لذت اقداح شراب جمال بخشانید ، و تعلقات کون را بضمصام جلال از دل دوستان و محبان بریده گردانید ، و بهم آورد میان نور و ظلمت در اطوار بشریت ، و روشن گردانید حقیقت آن انوار

۶ [را] بدقایق طریقت ، و مشرّح گردانید سینه پاک ایشان را بذکر و خلوت ، و برکشید ایشان را از حضيض بشریت باوَج ولایت . و صد هزار درود و صلوات بر خلاصه مخلوقات و زبده موجودات ، محمد مصطفی . علیه من الصلوات مالا یحصى ، و من التحیات

۹ عدد الرمل والحصى ؛ آن محمدی که براسستی دعوت او همه هستی گواهی دادند ، حتی الحجر والمدر ، و منشور رسالت بدست او نهادند ، کما قال : «الأسود والأحمر» ؛ و بر اهل بیت و اصحاب او من المهاجرین والانصار والتابعین الابرار ، رضی الله عنهم باحسان !

۱۲ (۲) پیش ازین بهر وقتی از اوقات جمعی دوستان دینی و برادران حقیقی ازین

ضعیف التماس می کردند که از بهر ایشان کلمه چند از آداب صوفیه در قلم آید که اصحاب سلوک را معاونتی باشد که بدان از نفس امّاره خلاص یابند ، إن شاء الله تعالی ، و خود را

۱۵ بر جاده متابعت شریعت و طریقت بدارند و کید نفس مهوتس و شیطان موسوس بشناسند و با این دو مکار ستیزه کار نیامیزند و از لذات و شهوات دنیاوی پرهیزند و از اینها پناه بحضرت رحمان و درگاه سبحان برند . این ضعیف می خواست که بوفای ایشان قیام نماید

۱۸ و بر قضیه «أَدِّ لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» حق بمستحق رساند و تشنگان بادیه طلب را شربتی چشانند ، امّا وقتی لایق این حال دست نمی داد ، از بهر آنکه این ضعیف را جمعی صوفیان عایله بودند که وجوب نفقه و کسوه ایشان بر این ضعیف بود . لاجرم جمعیتی با فراغت

- دست نمی داد و فرصتی در خور میسر نمی شد، و از اوقات و ساعات وقتی مناسب نمی افتاد؛
- تا که باری، سبحانه و تعالی، این ضعیف را بنیات خیر زیارت تربت مشایخ و طواف
- کعبه برانگیخت، و این ضعیف با جمعی اصحاب بر آن نیت سفری بعید در پیش گرفت. ۳
- و هر جای می رسید که مقرّبی از مقرّبان حضرت باری، سبحانه و تعالی، مدفون می یافت،
- بترت او تقرّب می نمود و شرط زیارت بجای می آورد و از روح پاک ایشان همت طلب
- می کرد؛ تا که رسید بشهر بغداد، که دارالخلافة بوده است، و در آن خطّه مبارک
- بزرگان و مشایخ وطن داشته اند. پس این ضعیف بر خود لازم و واجب دانست بسرروضه
- هر یکی از ایشان شدن و از روح مقدّس ایشان بهمت مدد خواستن، تا بحق اقدام وفا
- کرده باشد و حقوق زیارت ایشان بجای آورده باشد. چون آن وظیفه با تمام رسید، باری،
- سبحانه و تعالی، ببرکات همت ایشان این ضعیف را توفیق داد، تا در موضعی که آن
- را «رباط درجه» گویند، در دهم ماه شعبان سنه خمس و سبعین و ستمائه، خلوتی بر قانون
- مشایخ طریقت، بر آن شریطه که از حضرت نبوت بدین ضعیف رسیده بود، بنشست، ۱۲
- و ببرکات آن بزرگان و مشایخ چند کارها دست داد و بسیار فتوحهای غیبی روی نمود
- و فراغتی با جمعیت حاصل آمد. پس این ضعیف بتوقعات این برادران حقیقی قیام نمود
- و این کلمه چند در قلم آورد بر هشت فصل، تا خاصّ و عام را از آن مایده فایده باشد؛ ۱۵
- و نیز هر جائی بر سبیل تبرّک از کلمات شیخ خویش، رضی الله عنه و والدین علیّ لالا، قدّس الله
- روحه العزیز، لفظاً بلفظ درج کرد. آنگاه از باری، سبحانه و تعالی، درخواست تا
- زبان قلم این ضعیف را از زلل و خلل نگاه دارد، و طالبان این کلمات را زیادتی و توقی ۱۸
- بحضرت کرامت کند، و ذوق و شوق در دل بیفزاید، و طلب این معنی در دل بجنباند،
- و از کلمات دین و درجات اهل یقین برخوردار می نماید، و بر این عاجز
- شکسته رحمت کند، إن شاء الله تعالی؛ و صلی الله علی محمد و آله الطّیّبین الطّاهرین! ۲۱

الفصل الاول فی فضیلة الانسان

الفصل الثانی فی حقیقة خلق الانسان والمراد فیه

الفصل الثالث فی سلوك الصوفیة وقواعد مذهبهم

الفصل الرابع فی کیفیت تحصیل جمیة القلب

الفصل الخامس فی شرائط آداب التذکر وهو مرتب علی قسمین

الفصل السادس فی فضیلة من یخدم الصوفیة

الفصل السابع فی جواب المتنعت والمنکر فیهم

الفصل الثامن فی جواب من سأله عما الفائدة فی ترك الدنيا والآخرة

الفصل الاول فی فضیلة الانسان

(۳) بدان که خداوند ، سبحانه و تعالی ، خلائق را [که] بیافرید ، بعضی را بر

- ۹ بعضی فضل نهاد ، و آدم و آدمی زاد را که بیافرید ، از مشی خاک ظلماتی کثیف آفرید ، و ویرا بر کل مخلوقات بر کشید و مشرف و مکرم حضرت خود گردانید ، چنانکه در کلام مجید خود بیان فرموده است : **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** ، و جمعی حیوانات را بیافرید و مسخر وی گردانید ، تا سبب صلاح معاش و معاد او گردد و زینت و رکوب و قوت او بدیشان حاصل آید ، که : **فَمِنْهَا رُكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ** ؛ و نیز کشتی را بیافرید و ایشان را بمعرفت دقائق ملاحیت شناسا گردانید ، تا در آب نیز کشتی می رانند و بمقصود و مطلوب دینی و دنیاوی می رسند ، چنانکه این معنی [را] بیان می فرماید ، که : **وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ** ؛ و رزق ایشان که داد ، پاک داد و لطیف : نه چون [آن] دیگر حیوانات ، غلیظ و کثیف ، چنانکه می فرماید : **وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ** ؛ و ایشان را بر بسیاری خلائق فضل نهاد ، که : **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** .

(۴) زهی لطف و بنده نوازی آفریدگار ، که بنده را از قطره «ماء مهین» بیافریند

۱- سآله عما : سال عنه ما || ۱۱- سورة ۱۷ (بنو اسرائیل) آیه ۷۲/۷۰ || ۱۳- سورة ۳۹

(یس) آیه ۷۲ || ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹- سورة ۱۷ (بنو اسرائیل) آیه ۷۲/۷۰ || ۲۰- سورة ۷۷

(المرسلات) آیه ۲۰

- و بر سر چندین هزار خلایق بر کشد و چندین احسان در حقّ وی بجای آرد، آنگاه ویرا بدان مرتبت رساند که مقرب حضرت او شود، چنانکه می فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ». بار خدایا، این چه بنده نوازیست، که از جلال پاک در حقّ این مشتی خالک یاد می کنی و بآب زلال عنایت بکرامت خودشان می پرورانی، و بنوازش این تشریف جماعتی نحیف ضعیف را بالطاف عنایت اضافت بخود می کنی و بارگاه رأفت و رحمت پناگاه ایشان می سازی، که «يَا عِبَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» و از شراب خانه فضل خود شراب طهورشان می چشانی، که «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» و در زمین بخلافت خودشان می نشانی، که «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، و بعد از چندین هزار احسان در حقّ وی خلعت محبت خود در ایشان می پوشانی، که «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، و چون بوفای «أَوْفُوا بِعَهْدِي» قیام می نمایند، «أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ» در حقّ ایشان انعام می فرمائی!
- ۱۲ (۵) زهی نهایت لطف، زهی عنایت کرم! بنده! عاجز مسکین چه شکر آرد، خداوندا، که لایق حضرت تو و شایسته خدمت تو باشد؟ ما را با همه عیبی بدبیدی و خریدی! زهی کالای بر عیب! زهی لطف خریدار بدین انعام و اکرام که می کنی در حقّ بنده خویش، آنگاه بنده ضعیف را، که: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» صفت اوست، می فرمائی که «وَلَسْتَ شَاكِرٌ تَمَّ لَا زَيْدَ نَكُم»! چگونه، خداوندا، بنده عاجز شکسته شکران نعمت تو گزارد که آن شکر مستوجب شکری دیگر نشود در حقّ او؟ الهی، نعمت طاعت بنده از رحمت تو باشد، و گزاردن شکر شکران از توفیق و هدایت تو، و علم بقصور شکر از نهایت کرامت تو! پس رفتن در میادین شکر شکر تو جز عجز روی

۳، ۲- سورة ۵۶ (الواقعه) آیه ۱۰ الی ۱۱ || ۷، ۶- سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۶۸ ||

۸- سورة ۷۶ (الانسان) آیه ۲۱ || ۹، ۸- سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۸/۳۰ || ۱۰- سورة (المائدة)

آیه ۵۹/۵۴ || ۱۱، ۱۰- سورة ۲ (البقرة) آیه ۳۸/۴۰ || ۱۵- سورة ۴ (النساء) آیه ۲۸/۳۲ ||

صفت اوست: + و || ۱۶- سورة ۱۴ (ابراهيم) آیه ۷

ندارد، زیرا که میادین شکر شکر تُرا نهایت پدید نیست، کما قال الشاعر شعر :

إذا كان شكرى نعمة الله نعمة علىّ وفي أمثالها يحب الشكر

فليس لشكر الله عندى نهاية وإن طالت الأيام واتصل العمر

بیت :

گر بر تن من زفان شود هر موئی یک شکر تُرا هزار نتوانم گفت

(۶) فی الجماعه، چون شرط بندگی افکند، کیست؟ آن بهتر که بنده از در عجز و

شکستگی در حضرت جبار عالم می گریزد و خون جگر از چشم سر بر روی رخسار می ریزد

و این مناجات می گوید: رحیم . کریم ، بعظمت سلطنتِ اُلوهیتت و بسطوات انوار

رحمت: همچنانکه ما را کسی گردانیدی، از بی کسی و نا کسی مان نگاه دار، و هم بدان

لطف که «رایگان مان آفریدی، رایگان مان درپذیر»! بیت :

لطفی بکنی عنایت از سرگیری وین قلب و دغل که می زخم زرگیری

در مملکت هیچ نابد نقصان گر هیچ کسی را بکسی برگیری

زیرا که طاعت های مابفعلهای معلول و از ما معطلست، و ما در حمایت رحمت تو .

بیت :

هیچ طاعت نابد از ما همچنان بی علتی رایگان مان آفریدی رایگان مان درپذیر

الهی، این همه توئی، ما همانیم که ما را نه نام بود و نه نشان! بفضلت، یا کریم، بر بیچارگی

ما ببخشای! بقدمت، ای رحیم: که بر مسکینی ما رحمت کن! یا اله العالمین و یا خیر

الناصرین، بحق محمد و آله اجمعین!

الفصل الثانی فی حقیقة خلق الانسان والمراد فیه

(۷) آری عزیزا: اگر چه این خلعتها و تشریفها در ایشان پوشیده است و ایشان را

از کل کاینات برگزیده و بدرجات علیا رسانیده، اما هم در حق ایشان می فرماید که

«أَوْ لَا تَكُنْ كَمَا لَا نَعَامَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». پس از اینجام معلوم و مفهوم می شود که ایشان را از بهر کاری دیگر آفریده است، و آن معرفت ذات و صفات خداوندی است، بشرط تبعّد بر قانون متابعت شریعت محمدی، صلوات الله و سلامه علیه، چنانکه در کلام مجید خود بیان می کند که «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، ای : لیعرفون. پس معلوم و محقق می شود که از این عبادت طاعتی می خواهد که معرفت باری، سبحانه و تعالی، در ضمن آن حاصل آید. و دلیل دیگر آنکه داود، علیه السلام، بر حضرت سؤال می کرد که «یارب، لما ذا خلقت الخلق؟» جواب چنان می آید که «یا داود، كنتُ كثرًا مخفياً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقت الخلق لأُعرف»؛ و فی روایة أُخری «فأردتُ أن أعرف». پس از اینجا دانستیم که واسطه ارادت محبت بوده است، و واسطه خلقت بنی آدم ارادت؛ و مقصود از این هر دو معرفتست، و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیاید. زیرا که نفس انسان بود که ویرا بحمل اعباء بار امانت معرفت کرامت فرمود و ویرا بر کل کاینات برگزید و ممتاز گردانید، که «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» الی قوله تعالی «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»، از آنکه در آفرینش نفس انسان بود که باری، سبحانه و تعالی، بید قدرت و صنیع حکمت وی را آینه جمال نمای حضرت الوهیت گردانید. لاجرم چون نفس انسانی تربیت می یابد و بکمال مرتبه خود می رسد، جلگی صفات الهی وی را مشاهده و معاینه می شود، و بدان واسطه بشناخت و یافت حق، عز اسمه، می رسد، و حقیقت این کلمه نبوی و گفته مصطفوی که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وی را دست می دهد و بر وی روشن می شود.

(۸) پس در تقدیر نفس انسان بر مثال کانیت که از وی آهن می گیرند، چنانکه در کلمات شیخ عبدالله انصاری می آید، قدس الله روحه العزیز: «آه آه، از تفاوت راه، دو آهنست از یک گاه، یکی نعل ستور آمد و دیگر آینه شاه!». لابد ابتدا آهن را که از کان بیرون آورند، وی بدان محل نباشد که از وی آینه سازند، بلکه وی را بلطایف

۱- سورة ۷ (الاعراف) آیه ۱۷۸/۱۷۹ || ۴- سورة ۱۰ (الذاریات) آیه ۶ || ليعبدون: +

باز می فرماید که L (حاشیه، و گویا منظور اصلی «ابن عباس می فرماید» بوده باشد) || ۱۲، ۱۳-

سورة ۳۳ (الاحزاب) آیه ۷۲

صنّعه پرورش گوناگون می‌دهند ، و بدست چندی از استادان گذر می‌کند ، تا آینه می‌شود . نفس انسانی بر مثال معدنی است که از وی آهن گیرند و آینه سازند ، و ذهب و فضّه بیرون آرند ، که « الناس معادن كعادن الذهب والفضّة » ؛ اما چنانکه هر آهنی را جوهری دیگرست ، چون تربیت می‌یابد و بمقام آیینگی می‌رسد ، مناسب آن صفت که در جوهر اوست ، جمال را باز می‌نماید ، نفس انسان نیز مناسب جوهری که در جبلّت او مرکون است ، صفات ذات باری ، سبحانه و تعالی ، در وی پرتو می‌زند . بیت :

نظاره‌کنانِ روی خوبت چون درنگرند از کرانها

در آینه نقش خویش ببیند زینست تفاوتِ نشانها

اینجا بنده را معرفت باری ، عزّ اسمّه ، حاصل آید ، و بشناسد که ویراز بهر چه آفریدند ، و در خلقت نقوش و نفوس آدم و آدمی زاد مطلوب و مقصود چه بوده است و ویراز کتم عدم بصحرای وجود آوردن سبب چیست ، و یا جماعتی مقرّبان حظیره قدس را ، که زبان طعن با نکار « أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ » برگشودند و سر بیجیب مفاخرت بر آوردند ، ادب ایشان بگوشمال « إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » چرا بود ، یا خود در پیش آدم صفی‌شان مستغفر باستغفار خطاب « أَسْجُدُوا لِآدَمَ » چرا کردند .

(۹) چون معرفت این معانی در وجود انسانی جمع شود ، مردوار پای در بادیه طلب نهد ، و مرغ همت را در هوای « المرء بطير بهيمته كالطير بجناحيه » پرواز دهد ، واسب هدایت را در میدان هویت او ، جلّ جلاله ، اندازد و می‌دواند ، چنانکه سر بچنات عدن و نعیم هشت بهشت فرو نیارد و بکلتی روی از غیر حق بگرداند ، و عاشق وار این غزل می‌سراید بیت :

صفا ما ز ره دور و دراز آمده‌ایم بسر کوی تو بادرد و نیاز آمده‌ایم

۸۴۷- بحر هزج || ۱۳، ۱۲- سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۸/۳۰ || ۱۴- سورة ۲ (البقرة) آیه

- آنگاه کشتی شریعت را در بحر طریقت اندازد و شِراعِ عبودیت بر قانون متابعت محبوب ،
 علیه الصلوة و التحیة ، بر کشد و بر موافقت این حدیث که « إِنْ لَرَبِّكُمْ فِیْ أَیَّامِ دَهْرٍ کَمِ
 ۳ نَفَحَاتِ الْأَفْتَرَضُوا لَهَا » خود را تسلیم بادِ الطافِ حضرتِ ربوبیتِ او کند، جلّ جلاله ،
 بر سبیل آنکه دل را متوجه حضرت الوهیتِ او ، جلّ جلاله ، می دارد، بشرط تعبدِ
 « الاحسان أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ کَأَنَّکَ تَرَاهُ » ، یعنی بهیچ حال در این مقام نظر باطن را از حضرت
 ۶ معبود نگرداند و دیده بصیرت را از غیر او ، جلّ جلاله ، بردوزد ، و از سرِ درد و
 نیاز با خدای بنده نواز این راز می گوید بیت :
- دانی که مرا بار چه گفتست امروز جز ما بکس اندر منگر دیده بدوز
 ۹ و از سید الطایفه جنید پرسیدند، قدّس الله روحه العزیز، در این معنی که استاد تو در مراقبت
 معبود که بوده است ؟ گفت : گربه ! گفتند : شیخا ، این چگونه باشد ؟ گفت : وقتی
 گربه را دیدم بر سر سوراخ موشی نشسته ، و چنان همت بر آن گماشته که موی بر اعضای
 ۱۲ او نمی جنبید . بتعجب در او نگاه می کردم . ناگاه بسیرم ندا آمد که ای دون همت !
 من در مقصود تو کمتر از موشی نیستم ، تو نیز در طلب من کم از گربه مباش ! از آن وقت
 باز من در مراقبت افتادم .
- ۱۵ (۱۰) آری عزیزا ، همه طالبان را این یک رمز که نموده است تمام باشد . پس
 هر که امروز بغیر او التفات کند و روی از او بگرداند ، فردا مستحقّ این حرمان و
 مستوجب این خذلان شود که « وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَلِیْنَ لَهُ مُعِیشَةٌ
 ۱۸ ضَنْکًا وَنَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَعْمَى » ، چنانکه گفته اند بیت :
- ای قبله هر که مقبل آمد کویت روی دل جمله بختیاران سویت
 امروز کسی کز تو بگرداند روی فردا بکدام دیده بیند رویت
- ۲۱ (۱۱) القصّه، مرید را در این مقام انتهای ارادت و ابتدای ولایت حاصل آید .

- اما اینجا حال باشگونه شود . و افسردگی هرچه تمامتر پدید آید ، تا همچنانکه پیش از
 این خود را در مقام وجد [و] طلب و شوق و ذوق یافته باشد و جمعیتی با حضور دل داشته
 و توجهی بحضرت دیده و با خود گمان برده که این از صلوٰه و صوم او و یا از سجود و رکوع ۳
 او و یا از ذکر و فکر او حاصل آمده است . و بدان سبب مرغ هستی او در عالم ناز پرواز
 آمده باشد و سر بانانیت ^۱ «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» بر آورده و خود را از جمله ^۲ واصلان حضرت
 ربوبیت او شمرده و گمان برده که جائی رسیده است ، و نرسیده باشد ، تا چون خود را ۶
 در مقام افسردگی و بی ذوق و شوق یابد ، بشناسد که وی هیچ نبوده است ، و طاعت و
 عبادت او در میزان اشتیاق وزنی نداشته است ، بلکه آن همه از غلبات شرر آتش محبت
 الهیّت بوده است ، که در صفح تجلی ارادت بوی رسانیده اند ، تا وی را طلب ارادت ۹
 آن حضرت پدید آمده است ، و بدان سبب نام وی در جریده ^۳ مریدان ثبت افتاده .
 و این همه از غایت لطف و بنده نوازی او باشد ، تا بنده را از قشر هستی او خلاص دهد
 و بمقام نیستی آرد . و چندان که جدّ و جهد بیش نماید ، در خود خلل و زلل بیش یابد ، ۱۲
 و بکلی اختیار از دست او بیفتد ، تا با خود گمان برد که مگر مردود و مطرود آن حضرت
 شده است . پس مرید اینجا چوگان جهد از بازوی رجولیت بیندازد و گوی ارادت در
 میدان مشیت او ، جلّ جلاله ، بگذارد ، و این نوحه آغاز کند بیت : ۱۵
- دی ماوی و عیش خوش و روی نگار امروز غم و غربتی و فرقت یار
 ای گردش ایّام تُرا هر دو یکیست جان بر سر امروز نهم دی باز آر
- (۱۲) آری عزیزا ، این آن مقام باشد که مرد بعمل ثقلین از این مقام در نتواند ۱۸
 گذشت ، و بقوّت و شجاعت این گوی نحو نتواند برد ، مگر از سر نیاز در حضرت بی نیاز
 تنّس اشتیاق بر کشد و این بیت می گوید بیت :
 تدبیر دل خسته زارم که کند جز لطف نکو چاره کارم که کند ۲۱

بی یاد تو در ملک جهانم خوش نیست جز یاد تو ما وصل تو یارم که کند
و فریاد کنان سر بر سر آستان اشتیاق یار می گوید ، تا ناگاه جذبه از جذبات حضرت
الوهِیت در آید و بنده را بیک طرفه العین از مقام بُعد بمقام قرب رساند . و « جذبه
من جذبات الحق توازی عمل الثقلین » بدین معنی باشد ، یعنی بعمل ثقلین بدین مقام
نتوان رسید . آنگاه عاشق بمعشوق رسیده این بیت می گوید بیت :
باد آمد و بوی زلف جانان آورد و آن عشق کهن ناشده ما نو کرد
بیت :

ای باد تو بوی آشنائی داری ز نهار بگرد هیچ بیگانه مگرد
و صلی الله علی محمد و آله اجمعین !

الفصل الثالث فی سلوك الصوفیة و قواعد مذهبهم

(۱۳) آدمیم بآداب پرورش صوفیان و سیر و سلوك ایشان و قانون مذهب ایشان ،
که برچه نسق و نهج باشد ، و یا خود اسم صوفی برایشان حمل کردن و ایشان را صوفی گفتن
مشتق از بکاست ، و تقرب و تکریم و تفضیل ایشان بحضرت ، عز اسمہ ، ازجا افتاده
است ، و یا سیمرغ روح ایشان از کدام آشیان پریده است .
(۱۴) بدان که آداب و روش ایشان بنابر قانون متابعت شریعت باشد و گزاردن
نوافل ، تا بدان سبب بخلعت محبت الـوهِیت و مرتبت خاصان حضرت نبوت پیوندند
و مستحق این تشریف و تکریم گردند که مصطفی ، علیه السلام ، می فرماید ، حکایة عن الله ،
سبحانه و تعالی : « لا یرال العبد بتقرّب الی بالنوافل حتّی أحبّه ، فاذا أحبّته کنت له سمعاً
و بصرأ و لسانأ و بدءأ ، فبی یسمع و بی یبصر و بی بنطق و بی بیطش » ؛ و نمازها باوّل وقت
بجماعت بگزارند ، که « أوّل الوقت رضوان الله » .
(۱۵) اما سیر و سلوك ایشان مبنی بر جاده طریقت مصطفوی باشد ، و طریقت
سر شریعت است ، تا بمتابعت شریعت ظاهر نفس خود را در صلاح و سداد می دارند ،

و بمتابعت طریقت باطن خود را اصلاح می کنند ، زیرا که سیر و سلوک طریقت باطنی و سرّی است ، تا مادام که مرید از طریقت می خسپد ، وی را سلوک دست ندهد و باطن وی رنگ صلاح نپذیرد ، اما چون بر طریق راست بایستد ، زود بود که باطنش صفت صلاحیت گیرد ، و در این راه از جماع عاشقان حق شود ، واو ، جلّ جلاله ، ظاهر و باطن او را از کدورت معصیت پاک گرداند ، تا در این مقام از نهاد وی این آواز بر آید که بیت :

عشقست مرا پاک تر از آب زلال وین باخنی عشق مرا هست حلال
عشق دگران بگردد از حال بحال عشق من و معشوق مرا نیست زوال

و آنگاه سینه ویرا بافتاب معرفت محبت خود مشروح و روشن گرداند ، چنانکه در حق مصطفی ، علیه السلام ، می فرماید : « أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ » . اکنون اعتقاد و مذهب ما آنست که ویرا وزری نبود که از وی بری بایست داشت ؛ پس این معنی بر چه باشد ؟ این معنی بر آن باشد که با محمد ، سینه ترا منشرح گردانیدیم بمحبت و معرفت ، و دل ترا پاک گردانیدیم از غیر خود بنور نبوت !
(۱۶) اما قانون مذهب ایشان جمع کردن باشد میان مذاهب مختلفه بر سیل احتیاط ، تا هر چه میان مذاهب مختلفه بتقوی نزدیکتر و بر نفس دشوارتر بود ، آن اختیار کنند ، و یکی از ائمه و مجتهدان مایل و مخصوص نشوند ، و طلب رخصت نکنند و شهوات نفس نجویند ، زیرا که رخصت جوئی کمال طلب نبود ، بلکه همت های ایشان مقصور باشد بر مخالفت نفس ، و هر چه بر نفس دشوارتر ، نزدیک ایشان پسندیده تر .

(۱۷) اما اسم صوفی مشتق از آنجاست که جماعتی بودند از اصحاب مصطفی ، علیه السلام ، که در صفت مسجد قبا نشستندی و هیچ کار از کارها بمعنی اکتساب مشغول نبودندی ، الا بذکر باری ، سبحانه و تعالی ، و جز بوضو ساختن و نماز گزاردن بر نخاستندی ،

وچند کس را از ایشان یکت نعلین بودی، و همه جامهای صوف پوشیدندی. و مشرفترین اصحاب، بعد از چهار یار، ایشان بودندی، و بحضرت نبوت عزیزتر از ایشان [کسی] نبود، و بسیار بودی که مصطفی، علیه السلام، از ایشان بهمت مدد خواستی؛ و ایشان را بدان اصحاب صفه گفتندی. دوم آنکه اسم صوفی از صوف گرفته اند، که بیشتر ایشان صوف پوش باشند. اما باید که صوف از سر صفا پوشند، نه بر سر هوی، و معنی آن از خود طلب کنند؛ بصاد: قدم صدق و صفا از خود طلب کنند، و بواو: وصلت بحضرت خداوند از خود طلب کنند، و بفای: فراغت از غیر خداوند از خود طلب کنند، تا اسم تصوف بر ایشان مجاز نشود.

(۱۸) اما تکریم و تفضیل ایشان بحضرت عزت از اینجاست که ظاهر خود را بتقوی از مناهای و قیام بامور الهی آراسته و پاک دارند، و دل را، که خزینه اسرار پادشاهی است، از غیر حق پردازند، و نفس را از ظلمت طبیعت بصیقل ذکر بزدابند، تا خود را بحضرت باری، تعالی و تقدس، مشرف و مکرم گردانند، چنانکه می فرماید: «إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ».

(۱۹) اما مرغ روح ایشان از آشیان لطف باری، سبحانه و تعالی، پریده است، یعنی رشاشه نور هدایت در وی بکمال افتاده است، که «ثُمَّ رَسَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمِنْ أَصَابِهِ ذَاكَ النُّورُ فَقَدْ اهْتَدَى». لاجرم نور هدایت ایشان را دلالت کرده است و از قفص بشریت خلاص داده و بآشیان ولایت رسانیده.

(۲۰) پس هر که خواهد که در این راه کسی شود و بدرگاه اله باریابد و از ذوق مشارب مردان و شرب مقامات [ایشان] خبر یابد، [باید] که آستین همت از دنیای دنی برنورد و بچشم حقارت و خسارت در وی نگاه کند، و دامن خدمت چست بر میان جان بندد، و مردوار سراز جیب مفاخرت برکشد، و عاشق وار بای بر سر نفس نهد، و بعیاری

دست بر آرد و هر چه از هوی و شهوات در او جمع شده است از او بستاند ، و بگوشه چشم
 همت بدینا و عقی باز ننگرد ، و دست بر دنیا افشاند و پشت بعقی آرد و روی بمولی نهد ؛
 و اگر هزار تیر بلا بر جان وی زنند ، از سر آن کوی بر نخیزد و روی بنگرداند ، چنانکه
 گفته اند بیت :

ای مردان هوی وای جوان مردان هوی مردی بکنی نگاه داری سر کوی
 گر تیر آید چنانکه بشکافد موی ز نهار ز بار خود نگردانی روی
 (۲۱) شیخ شیخ شیخ ما ، نجم الدین کبری ، قدس الله روحه العزیز ، از این معنی
 گفته است : هر که حیات ابد طمع دارد ، باید که بچهار مرگ معجل پیش از مرگ
 مؤجل بمبرد : فقر دایم و صبر دایم و جوع دایم و از جامه رعونت دور بودن ، چنانکه
 در خبر آمده است : « جوعوا بطونکم و عطشوا أکبادکم و غروا أجسادکم ، حتی تری الله
 قلوبکم عیاناً فی الدنيا » ؛ و نیز در خبر آمده است : « أوحی الله إلی عیسی : تجوع ترانی
 تجرد تصل إلی » . و سید الطایفه جنید ، قدس الله روحه العزیز ، اصحاب خویش را گفتی :
 چهار چیز از من قبول کنید ، و هر چه از من طمع دارید ، استاده ام : کم خوردن و کم گفتن
 و کم رفتن و کم خفتن . والله الموفق .

الفصل الرابع فی کیفیة تحصیل جمیعۃ القلب

(۲۲) هر که خواهد که از خلاصه دین برخوردار شود ، باید که روی بجمعیت
 دل آرد و هر چه آن شاغل دل وی باشد از خود دور کند ، و روی بکار آرد بدان که
 کلمه لا اله الا الله را بهیبت و تعظیم می گوید ، که حق تعالی علم اولین و آخرین در ضمن
 این کلمه نهاده است ، چنانکه می گوید بیت :
 آن آوردی چو حق بیاد آوردی ورنه بمثل بدست باد آوردی
 ظلمی که بکرده بجان و دل خویش فارغ بنشین کان همه داد آوردی

- خصوصاً که این ذکر را بنزدیک باری، تعالی و تقدّس، منزلتی عظیمست، و از اینجا است که ایزد، سبحانه و تعالی، چندین جای در قرآن مجید بذکر فرموده است، چنانکه می گوید: «فَاذْكُرُونِي اذْ كُرْتُمْ»، و جانی دیگر می گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا»، و جانی دیگر می گوید: «فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ»، و جانی دیگر می گوید: «فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا»، و جانی دیگر می فرماید: «فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ»، و جانی دیگر می گوید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ». این دلیل است که بنده در هیچ حال هیچ سخن مشغول نشود که آن نه ذکر باری، سبحانه و تعالی، باشد، زیرا که آدمی از این سه حال بیرون نتواند بود، و در این سه حال وی را بذکر می فرماید. و از ابن عباس، رضی الله عنه، سؤال کرده اند در معنی این آیه که «قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ»، جواب داده است که یعنی در بر و بحر و غنا و فقر و بیماری و تن درستی ذاکر باشند. و هم از او سؤال کرده اند در معنی این آیه که «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»، جواب گفته است که این را دو معنی است: یکی آنکه ذکر خدای شمارا بزرگتر از آن که ذکر شما خدا را، و دیگر آنکه ذکر خدای تعالی بزرگتر از همه عبادتها که جز ذکر است.

- (۲۳) و نیز نیکوترین و پاکیزه ترین و ستوده ترین همه عملها ذکر باری است، تعالی و تقدّس، و شکّی نیست که رفیع ترین درجات و شریف ترین مقامات بزرگترین عملها بدست آید، چنانکه شاعر می گوید بیت:

از یاد جلال مرد مطلق خیزد بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد

۳- سورة (البقرة) آیه ۱۴۷/۱۵۲ || ۴۳- سورة (الاحزاب) آیه ۴۱ || ۵۴- سورة (البقرة) آیه ۱۹۴/۱۹۸ || ۶۵- سورة (البقرة) آیه ۱۹۶/۲۰۰ || ۷۶- سورة (النساء) آیه ۱۰۴/۱۰۳ || ۸۷- سورة (آل عمران) آیه ۱۸۸/۱۹۱ || ۱۳- سورة (العنکبوت) آیه ۴۴/۴۵

این باطن مردان چه عجایب بحریست چون موج زند ازو «انا الحق» خیزد

لا بل ذکر حق تعالی به از زر و سیم نفقه کردن و بهتر از غزا کردن و بهتر از مقام شهادت یافتن، بدلیل این حدیث که مصطفی، صلوات الله وسلامه علیه، فرموده است: «الأنبياء خیر أعمالکم وأزکاهم عند ملیکم وأرفعها فی درجاتکم خیر لکم من إعطاء الذهب والورق و [من] أن تلقوا عدوکم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقکم . قبل: وما ذاك یا رسول الله؟ قال: ذکر الله». ذکر مطلقاً شریف ترین و با فایده ترین همه عملهاست، بحکم این آیت قرآن و حدیث مصطفی، صلوات الله وسلامه علیه. اگر چه اذکار بسیار و بی نهایتست، اما افضل آن کلمه «لا اله الا الله» است، بدلیل این حدیث که «افضل الذکر لا اله الا الله».

۲۴) آری عزیزا، کلمه «لا اله الا الله» را خاصیتی است که سبزه طاعت را در باغ هدایت بار عنایت برویاند. که «لا اله الا الله ینبت الایمان فی القلب کما ینبت الماء البقله» و از درخت طاعت گُل معرفت و محبت در دل عاشقان و ذاکران بشکفاند. چنانکه شیخ

۱۲ نجم الدین رازی می گوید بیت:

باش تا بر گُل دات آید شب نم لا اله الا الله

صد هزاران گُل شکفته کند یک نم لا اله الا الله

۱۵ هر دمت عیسی دگر زاید مریم لا اله الا الله

ملکیت روح را شود مسجود آدم لا اله الا الله

و بیشتر اختیار بالغان و عاشقان و کاملان راه حق این ذکر بوده است، و جمله بر این

۱۸ طریق بوده اند. و بگفتن این کلمه موانع از پیش ایشان رفع افتاده است، و بر مداومت

این ذکر بخضرت، عز اسمہ، رسیده اند، و بدین ذکر راه دل ایشان بخضرت خداوند،

سبحانه و تعالی، گشاده است. چنانکه در کلمات خویش شیخ ما، قطب الاولیاء رضی الدین

۲۱ علی لالا، قدس الله روحه العزیز، آورده است، که این ذکر است که بندگان را از هستی ایشان

خلاص دهد و بحق رساند، که بحقیقت مقصد الاقصی است. و نهایت مقامات اولیاست،

و غایت غایتهاست ، و شریف ترین کرامتهاست . این آن مقامست که عبارت‌ها را باد ببرد و اشارت‌ها را بسوزد . زبان از گفتن گنگش شود ، چشم از دیدن کور گردد ، گوش از شنیدن کمرماند . عقل سلطان‌وش در پای این عقبه از پای در آید ، قلاوز راه پی‌گم کند ، همای نیز پر و هم در اثر علو رفعت این هوا بسوزد ، شاهباز معرفت را در این عالم پرواز نماند ، علم بجهل بدل شود ، معرفت بانکار ! این حکایتست که گفته‌اند : قلم اینجا رسید ، سر بشکست !

(۲۵) با سر شوم ! ابجد از دست نتوان داد . ذکر لاله الا الله قلاوز راه روانست ، بذرقه راه طالبانست ، حامی خلقانست ، حصن خایفانست ، حافظ مال توانگرانست ، سرمایه درویشانست ، مرهم جراحات دردمندانست ، گسنده عاشقانست ، مؤنس مشتاقانست ، دواى درد دل مسکینانست ، زنجیر شیفتگانست ، شربت مجروحانست ، هم نفس بی‌دلانست : آتش دل دیوانگانست ، عطر مجالس انس است ، شراب شوقست ، چراغ کلبه بیچارگانست ، سماع حلقه محنت زدگانست ، هم‌خانه مستمندانست ، هم‌نشین هیچ‌کسانست ، دوست بی‌نامانست ، یار بی‌نشانانست ، کام بی‌کامانست ، مراد بی‌مرادانست ، جاذب عطاهاست ، دافع بلاهاست ، مصقله دهاست ، جلای جانهاست ، غارت‌کننده [عقلست] ، بیاد بردهنده تمیزست ، آتش درزننده حس است ، باب اندازنده وهمست ، باطل‌کننده خیالست ، خانه برانداز فهم و عقل و علم است !

(۲۶) چون سر این کلمه بردی نجلی کند ، آتش در مملکت حس زند . سلطنت عقل را بیاد بردهد ، آیه « لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرْ » در ولایت صاحب خویش بر غیر خود خواند بیت :

زحمتِ غوغای شهر بیش نه بینی چون عَلمِ پادشا بشهر در آید
چنانکه خداوند ، جل جلاله ، می‌فرماید : « قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ » .

۹ - گسنده : کشنده L || ۱۸ - سورة ۷۴ (المدثر) آیه ۲۸ || ۲۰ - بحر منسرح ||

۶ - سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۸۱/۸۲

(۲۷) آری عزیزا، این آن کلمه است که مرید را حاجی کند و بحق رساند؛ و از

اینجاست که بزرگان دین گفته اند، قدس لله ارواحهم، که هیچ کس بهیچ عبادت بحق

نرسد الا بمداومت ذکر حق، جل جلاله؛ و این اختصاص که ذکر راست هیچ عبادت

دیگر را نیست، چنانکه از مشایخ طریقت، رضی الله عنهم، بما رسیده است که «الذکر

طریق الحق، ماسلک المریدون طریقاً أصح و أوضح من طریق الذکر».

(۲۸) و نیز باری، سبحانه و تعالی، این ذکر را بهیچ وقتی موقوف نکرد و بهیچ

شرطی مشروط نگردانید چنانکه عبادتهای دیگر را؛ بل که فرمود: بهرحال و بهرجای

و بهر صفت که باشید، ذا کر من باشید، تا من ذا کر شما باشم، که «فَاذْكُرُونِ أَذْکُرْکُمْ»،

و بشرف مجالست مشرف گردانم. که «أنا جلیس من ذکرنی»، و با تو باشم چون تو

ذا کر من باشی. که «أنا مع عبدی الذاکر حین ذکرنی»، و چندان شرف و منزلت کرامت

کنم که هم نشینان تو بدبخت نباشند. که «هُم الْقَوْمُ لَا یُشْقَى جلیسهم».

(۲۹) پس بنده ذاکر مذکور و محبوب حق است. از اینجا لازم آید که دوست

او دوست حق باشد. و دشمن او دشمن داشته حضرت حق باشد. پس جهد باید کرد

تا بنده ذاکر را بدوستی گیرد و دوستی خود را در دل او بنشانند، و تا تواند، در مجالست

او ملازمت نماید، تا از شقاوت و بدبختی خلاص یابد.

(۳۰) و شرح فواید این کلمه بسیارست؛ و این کتاب را تحمل آن نباشد.

[بیت]:

۱۸ کعبه را جامه کردن از هوس است بَاءِ «بَیْتِی» جمال کعبه بس است

بلکه حرفها سیاه شود و این باخر نرسد؛ زیرا که در ضمن کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَرِّی تعبیه

است که کوههای با عظمت از هیبت این حالت از پای در آید و ذره ذره شود، چنانکه

۲۱ فرموده است: «لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا»؛ و آسمان از هیبت آن بشکافد و زمین از

۸- که باشید: که باشد L || سورة ۲ (البقرة) آیه ۱۰۲ || ۱۶- شرح: + و L ||

۱۸- بحر خفیف || ۲۱- سورة ۷ (الاعراف) آیه ۱۳۹/۱۴۳

هول آن شقّ شود، بل که عرش و کرسی را تحمل آن نباشد، مگر دل بنده مؤمن را، که خداوند، سبحانه و تعالی، ویرا چندان حدّ و حصر و شوکت و قوّت داده است که او این معنی تحمل می‌تواند کرد، چنانکه موسی، علیه السلام، مناجات می‌کرد، گفت: خداوندا ترا بجا طلب کنم؛ بگوش وی رسید که «لایسعی أرضی ولا سمانی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن». والله الهادی الی الصواب، وصلّی الله علی محمد وآله أجمعین.

الفصل الخامس فی شرائط آداب الذکر وهو مرتب علی قسمین

(۳۱) اما شرایط و آداب این کلمه بجای باید آورد تا فایده دهد؛ زیرا که اگر کسی هزار سال عمر یابد و در این مدت عمر زبان خود را از گفتن این کلمه درنگذارد، هرگز بدل نرسد و حقیقت این کلمه در باطن او قرار نگیرد و متمکن نشود؛ و تا مرد باطمینان دل نرسد، که «أَلَا بَدِ كَرِ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ»، از نفس خلاص نتواند یافت و بمقام دلی نتواند رسید، چنانکه مشایخ طریقت گفته‌اند: «الاطمینان صفة القلب». و از این معنی است که خداوند تعالی نفس را مطمئن می‌خواند، که وی از مقام نفسی بمقام دلی رسیده است، و بصیقل ذکر زدوده شده، و در پرتو نور دل ظلمت طبیعت از او محو شده، و بحقیقت ایمان و بحقایق عرفان رسیده، و بر او امر و نواهی فرمان الهی بظاهر و باطن آرام گرفته، تا بدان مقام رسیده که خداوند تعالی او را بصفات دلی یاد می‌کند، قوله تعالی: «بِأَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»، و در زمره خاصان حضرت خودش می‌نشانند، که «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» و بدعوت سرای خودش می‌خواند، که «وَادْخُلِي جَنَّتِي».

(۳۲) پس چون مرد را خصوصیت بندگی حاصل آمد، نفس و شیطان را بر او دست نماند، چنانکه می‌فرماید: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ».

۱۰- سورة (الرعد) آیه ۲۸ || ۱۸، ۱۷، ۱۶- سورة (الفجر) آیه ۲۷ الی ۳۰ ||

۲۰- سورة (الحجر) آیه ۴۲

دلیلی دیگر که آن ملعون می ستهد بر قوت خداوند : عز اسمہ ، و قسم یاد می کند : بغیر
 خاصان حضرت تو بر همه راه گم کن ! چنانکه خداوند از آن خبر می دهد : « قَالَ
 فَبِعِزَّتِكَ لَا أَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ » . و
 گفته اند : و عباد الرحمن هم الذين عبروا مهالك النفس ووصلوا إلى حضرة القلب
 وأنسوا من جانب طوره ناراً . اما اگر شرط گفتن این کلمه بجای آرد : باندك روزگار
 خداوند : سبحانه و تعالی : او را گشایشی کرامت کند ، و سینه او را بنور این کلمه منشرح
 و منور گرداند : و او را بدرجات اعلاى مغفرت خود برساند ، و فقری که مصطفی ، علیه
 السلام ، بدان فقر فخر می کند ، که الفقر فخری ، بر او تمام گرداند ، و او را پادشاهی
 بهشت بنشانند و مملکت باقی را بدو مفوض گردانند . بیت :

مقام سلطنت درویش دارد که آن سلطان فراغت پیش دارد
 شنیدی قصه ملک سلیمان از آن صد ملک یک درویش دارد
 (۳۳) آری عزیزا . درویش نه آنست که ویرا در دنیا خرده نباشد و بظاهر حال
 عریان باشد ؛ آنرا گدای گرسنه برهنه گویند . بل که درویش آن باشد که بیاطن از غیر
 حق عریان باشد ، گرسنه سبحان باشد ، تشنه رحمان باشد ، عاشق یزدان باشد ، بدوست
 نگران باشد ؛ نه نه ، درویشی از خود بیرون آمدنست و در نیستی قدم زدن .
 بیت :

فقر در نیستی قدم زدنت بر سر کوی غم علم زدنت
 هر چه میراث آدم و حواست در ره فقر جمله کم زدنت
 (۳۴) شیخ ابوالحسن خرقانی را پرسیدند که درویشی چیست ؟ بزبان خرقانی گفت : آنکه
 تونوی !

(۳۴) اما شرایط و آداب گفتن این کلمه هشت است : اول آنست که دایم بروضو باشد ،
 که آنرا بنزدیک خداوند تعالی منزلی عظیمست ، و مداومت کنندگان را بروضو «مردان»

۲- سورة ۲۸ (ص) آیه ۸۲/۸۳ الی ۸۴/۸۵ || ۷- اعلاى : اعلاى || ۱۰، ۱۱- بحر

می گوید و بتشریف محبتشان مشرف می گرداند و می فرماید ، عزوجل : « فیه رجالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ یُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ » . و وضو سلاح مؤمن است ،
 ۲ که «الوضوء سلاح المؤمن» ، و وضو نظافتست ، که «الدین النظافة» ، و شستن آلودگی از
 چهره روح پاکی است ، که «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» ،
 و خود را بحیات حقیقی مزین گردانیدن ، که «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَیًّا» ، و نور بر نور افزودنست ، که «الوضوء علی الوضوء نور علی نور» ، و نقش ایمان
 ۶ بر خود کشیدن ، که «لا یحافظ علی الوضوء الا المؤمن» ، و خود را رافع درجات گردانیدن ،
 که «إسباغ الوضوء فی الشبوات» ، و شطرا ایمان در خود درست کردن است ، که «الطهور
 شَطْرُ الْإِيمَانِ» ، و خود را در میان سابقان جای دادن است ، که «وَمِنْهُمْ سَابِقٌ
 ۹ بِالْخَيْرَاتِ» ؛ و گفته اند سابق آن باشد که پیش از آنکه بانگ نماز بر آید بر طهارت
 باشد ظاهراً .

۱۲ (۳۵) اما طهارت دو است : طهارت ظاهر و طهارت باطن ، تا همچنانکه بطهارت
 ظاهر ظاهر خود را پاک می دارد ، بطهارت باطن باطن خود را پاک دارد ، و طهارت باطن
 شرط دوم است . و آن آنستکه در وقت ذکر گفتن دل را بغیر حق مشغول ندارد و هیچ
 ۱۵ نوع ، کاینما ما کان ، هیچ خاطر را از نیک و بد بدل راه ندهد ، که آن بر مثال حدی
 باشد در باطن . چون نظر بغیر اوباز افتد ، باید که از آن استغفار کند و باز دل را بحق
 تسلیم کند و بذکر مشغول شود ؛ و بداند که سخت ترین روشی از روش روندگان ، و
 ۱۸ دشوارترین مجاهده از مجاهده سالکان ، و صعب ترین کاری از کار طالبان ، و با فایده ترین
 عملی از عمل سایرین ، طهارت باطن نگاه داشتن است ، که عوام صوفیان آنرا «نقی خاطر»
 گویند ، و مقصود و مطلوب از همه مجاهدتها و ریاضتها آنست ، تا ویرا این طهارت حاصل
 ۲۱ آید ، که حصول این طهارت نهایت ریاضتهاست ، چنانکه شیخ ابوسعید بخبر می گوید ،

۲۰۱ - سورة ۹ (التوبة) آیه ۱۰۸/۱۰۹ || ۴ - سورة ۹۱ (الشمس) آیه ۹ الی ۱۰ ||

۶۰۵ - سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۳۱/۳۰ || ۱۰۰۹ - سورة ۳۵ (فاطر) آیه ۲۹/۳۲ ||

قدّس الله روحه العزیز . که « نهیة لریاضة أن نجد مع الله قبیك » .

(۳۶) سیم آنکه بیشتر ایام خاموش باشد بیرون خلوت : اما در خلوت باید که

- ۳ جز بدکردن نجانبند ، تا زبان معنی در جنبش آید : و سخنی که مصنعت دین نباشد
نگوید ، چنانکه مصطفی . صلوٰت لله علیه : فرموده است : « من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر ، فليقل خيراً وليصمت » . و نیز خاموشی مقدم نجات است : چنانکه گفت : « من
صمت نجا » . و نیز از دوزخ نجات یافتست . چنانکه فرمود : « وهل يكب الناس على
مناخرهم في النار ، لا حصائد ألسنتهم » : و نیز قهر نفس ست . که نفس هرزه لاسست ، و
نیز تا در این حکمتها گشاده شود که رسول فرموده است : « إذا رأيتم الرجل ضوئاً للصمت
فاجلسوا إليه فإنه ينقن الحكمة » .
- ۹

(۳۷) چهارم خلوت دائم و عزت از خلق : تا سلامت یابد ، چنانکه گفته است :

- « من اعتزل سلم » . یعنی سلامت از نظر بشهوات و رفتن بحرام و گرفتن حرام و شنیدن
حرام ، و سنگت نفس را در بند کردن . این همه در خلوت حاصل آید . چون حواس
پنجگانه ظاهر از کار فرو بسته شد ، حواس پنجگانه باطن در کار آید و درهای غیب
بر مرد گشاده شود . و نیز مرد را جمعیت دل دست ندهد تا آنگاه که خلوت نگیرد ، زیرا
که مصطفی ، علیه السلام ، با کمال نبوت اول خلوت و عزت طلب می کرد : چنانکه عایشه ،
رضی الله عنها . می گوید : « حُبَّبَ إليه الخلاء حتى يمتحن إلى جبل الحراء أسبوعاً
وأسبوعين » . و فی روایة « شهراً » نیز آمده است . پس چون او را ، که از آنجا پاك آمده بود ،
و بدام نفس امّاره نیفتاده بود ، و از او جور و جفا [کسی] نکشیده ، و عهد باری را نشکسته ،
۱۸ و دل را بزنگار طبیعت نداده . از خلوت چاره نبود ، آن کسی که در مقام نفس امّاره
چندین سال گام نهاده باشد . و موافقت هوی و شهوت کرده ، و نفس را در نجبر و تکبر
و تفاخر پرورانیده ، و سرچیب موافقت مراد بر آورده ، و کیرام الکاتبین از او نفور شده ،
۲۱ بروح مصطفی از او رنجها رسیده ، دل را بزنگار طبیعت داده ، میان خویش و حق

پیمان برهم شکسته - هیئات هیئات لما توعدون ! بیت :

پیمان شکننا بر سر پیمانت نمی بینم طغرای وفا بر سر فرمانت نمی بینم

۳ چگونه این چنین کس را که وی از راه فساد براه صلاح آمده باشد بخلوت حاجت نباشد؟! نه نه ، هیچ کس را از مبدأ حالت که این شوق و ذوق در دل بجنبد از خلوت و عزلت گزیر نباشد ، زیرا که بیخ تفرقه از دل برکنده نشود مگر بخلوت و عزلت . و در خلوت اکتساب امان یافتن است از صعوبت روز قیامت در ظلّ حقّ ، چنانکه می فرماید :

۶ « سبعة یظلمهم الله فی ظلّه یوم لا ظلّ الا ظلّه » . یکی از ایشان آنست که گفت : « ورجل ذکر الله خالیا ففاضت عیناه » ، و خلوتی را بیشتر چنین افتد . و نیز شیخ نجم الدین کبری ، قدس الله روحه العزیز : در « رساله السائر » آورده است که « مرید در خلوت ذکر می گوید تا نقوش دنیا و معاملت اهل دنیا از آینه دل زدوده گردد ، و چون روی دل از نقوش دنیا صافی شد ، نقوش آخرت در روی پرتو زند ، و چون صافی تر شود ، حقّ تعالی در او پرتو زند از راه عکس : و چون صافی تر شود و صقالت تمام یابد ، وحدانیت باری تعالی در او پرتو زند ، چنانکه عقل و جان و هوش ببرد ، آنگاه معرفت حاصل شود و مرد اهل تجلی شود » :

۱۵ (۳۸) پنجم صوم است . که آنرا نیز بحضرت باری ، عزّ اسمه ، فضیلت بسیارست ، بلکه بحقّ مخصوص است ، که « الصوم لی وانا أجزی به » . و نیز در ضمن آن صبرست ، و جزای صابری بی نهایتست ، که « إِنَّمَا يُؤَفِّی الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسَابٍ » .

۱۸ و نیز نفس را مخالف بودن است : که « وَتَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى » . دیگر چون مرد گرسنه شود ، سبل ضلالت از پیش او برخیزد و پیهی که در چشم دل باشد بگدازد ، تا در عالم غیب نگرده و عالم ملکوت را معین بیند . و مشایخ طریقت . رضوان الله علیهم اجمعین : چنین گفته اند که « مرید را چندان باید کوشید که بمقدار سوراخ سوزنی چشم بعالم غیب در افتد » . و نیز مصطفی ، صلوات الله وسلامه علیه . فرموده است که « شیطان

در تن آدمی روانست چون خون در رگ؛ راه گذر وی بسته نشود مگر بگر سنجی. و نیز سپردست آوردنست از نفس و شیطان، که «انصوم جنة».

(۳۹) ششم رضا و تسلیم؛ و این دری از درهای بزرگست بحضرت عزّت، چنانکه رسول، علیه السلام، گفته است: «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم». و نیز آورده اند که بر اوّل لوح محفوظ این نوشته است که «بسم الله الرحمن الرحيم؛ لا اله الا أنا، من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي، فليخرج من ارضي وسماي وليطلب رباً سواي!» و از شیخ سیف الدین باخرزی؛ قدس الله روحه العزیز، در این معنی منقولست که در وقت سخنی گفتن چون این کلمات را یاد کردی آنگاه بگفتی بیت:

جانانه من بسوس و بندانه من
کاری نکنی برون شو از خانه من
یعنی «فلیخرج من ارضی و سماي». و شیخ نجم الدین کبری گفته است: «چون رضا و تسلیم قوت گیرد و بکمال رسد، تجلّی روان شود، و از آن معرفت زاید، و از معرفت محبت و مودّت زاید، [و از مودّت محو و اثبات و فنا و بقا زاید]، و از بقا و فنا یقین و تمکین زاید، و شکوک نفسانی بیکبار برخیزد».

(۴۰) هفتم شیخی کامل راه رفته دیده در طلب کند که طریق ذکر و خلوت او پیوسته بمصطفی باشد، صلوات الله علیه. و صحبت او متصل باشد بدان حضرت، تا اقتدارا بشاید، زیرا که مجذوبان و زهاد بسیارند، امّا بدیشان اقتدا نشاید کرد، که این راه را علامتهاست. کسی باید بدلالّت پیری راه رفته معتبر، که سیر و سلوک کرده باشد و بر علامات راه واقف گشته و در علامتی از علامات راه بشناخته، تا مرید را دلیل تواند بود. اگر چه مجذوب هم رسیده بود، امّا مثال او چون مثال کسی باشد که او را در کژاویه بجهت برند، چون بر علامات راه و قوف نیافته باشد، اقتداء حاج را نشاید؛ امّا مردی که پای در راه بادیه نهاده باشد و بکرات بقدّم صدق رفته و آمده و یکک یکک علامت از علامات راه بشناخته، پس اگر چنین کس دلیل دیگری باشد، شاید که ویرا در بیم هلاک نیندازد

- و بمقصود و مطلوب رساند . و مشایخ طریقت ، رضوان [الله] علیهم اجمعین ، همچنین بادیه نفس و عقبات هوی قطع کرده اند ، و کید نفس بشناخته و با شیطان ملعون پنجه زده و بر مکاید این دو مکتار ستیزه کار و قوف تمام یافته ، تا اگر کسی را قصد این کعبه باشد ، ۳
امیر حاج او باشند ، و هر چه او در این راه بدان محتاج باشد ، بغم خوارگی او قیام نمایند ، و ویرا دلالت می کنند تا بکعبه این معبود با کمال و بمسجد اقصی وصال . پس فرق چند ۶
باشد میان حاجی که بقدیم صدق بادیه خون خوار قطع کند و میان آنکه بر اشتر و کز او به بحج رود ، اگر چه هر دو حاجی باشند ، اما این مرد بهر قدمی ده نیکوئی حاصل دارد با چندین مجاهده و مخالفت نفس ، و آن دیگر از آن بی حاصل و نا بهره . پس میان مشایخ طریقت ۹
و ابدال همچنین فرق باشد ، چنانکه شیخ شرف الدین ادکانی را . رحمه الله علیه ، پرسیدند از حال ابدال و مشایخ طریقت . گفت : این جوانمردان دیگر باشند و یکی را از ایشان چندان مرتبت و منزلت باشد بمحضرت ذوالجلال که از آن هفت و هفتاد را نباشد !
- ۱۲ (۴۱) شرط هشتم دوام ذکر لا اله الا الله است ، چنانکه حق تعالی می فرماید که «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» . اشارت بدوام ذکر است ، و جائی دیگر می فرماید : « فَلَمَّا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ » . می باید که درهمه احوال بدل و زبان ذاکر باشد ، مگر در وقت قضاء حاجت انسانی که بدل ذکر گوید نه بزبان . باقی درهمه احوال بدل و زبان ذکر با هیبت و تعظیم می گوید با نفی و اثبات . و صلی الله علی النبی محمد و آله اجمعین !

القسم الاول در بیان مقامات ایشان

۱۸

- (۴۲) آری عزیزا ، زهاد و عباد و نیکو مردان را به پیش این مردان چه محل باشد ؟ ! که « حسنات الأبرار سیئات المقربین » . [بیت :]

از کمال حال ایشان بی خبر باشد [فلک]

وز سکوت و نطق ایشان بی اثر باشد ملک

- مردان باشند در میان ایشان که در متابعت سیدِ رسلِ بیک دم زدن از فلک و ملک در ۳
گذشته باشند و بکونین و عالین باز نگرسته. بل که قدم بر «قَابَ قَوْسَیْنِ» نهاده
و بسرِ «أَوْدُنْیِ» رسیده و بعمل ثقلین سرفرونی آورده. که «نَفَسٌ مِنْ أَنْفَاسِ الْمُشْتَاقِیْنَ
خیر مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلِیْنِ» بیت :

خلقان جهان بچملگی بشتابید تا قافله سوختگان در یابید
ای اهل مناجات که در محرابید صد قافله بگذشت و شما در خوابید

- طنطنه و طمطراق این مردان فردای قیامت دمار از نهاد دوزخ بر آرد. که «جَزْ یا مؤمن ۹
فَإِنَّ نَورَکَ قد أَطْنَأَ لَهِیْ!» بلکه ایشان قومی باشند که بتوفیق هدایت پای از طینت بشریت
بر کشیده باشند و بعلو همت بارگاه بر بالای هفت دوزخ و بالای هشت بهشت زده، و
قدم ارادت در بارگاه حضرت الوهیت نهاده و بغیر اوالتفات نکرده. ۱۲

(۴۳) آری عزیزا. هر کس حال این جوانمردان نداند، که ایشان چه مرغانند؟

- ایشان عاشقانِ رحمان اند. مشتاقانِ سبحان اند، مستانِ یزدانند، آتش در زنده جسم و
جانند؛ قلندر و شانِ حضرت اله اند. دیوانگان بی گناهند. شوریدگان پادشاهند! این ۱۵
دیوانگان را عجب حال است. نه نه. که این عاقلانرا عجب کمال است! شراب عشق از
خم خانه «أَلَسْتُ» بتلقین ذکر مشایخ در کام جان ایشان ریخته اند و گرد نیاز بر رخسار
ایشان بیخته. که «رُبَّ أَشْعَثِ أَغْبَرِ ذی طمرین». ایشان دارند دل من ایشان دارند، ۱۸
ایشان که سر زلف پریشان دارند! عجب واقعه است حال این جوانمردان، که هیچ کس
را بغیر ایشان بر سر حال ایشان نیفتاده است و ایشان را چنانکه ایشانند پندانسته و بر طاعت
و معصیت شان وقوف نیافته! آه آه. از خزینه اسرار پادشاه. که با این مشتی خالک بر ۲۱

۲۶۱- بحر رمل || ۴۲۳- سورة ۵۳ (النجم) آیه ۹ || ۸۷- رباعی || ۱۷- سورة ۷

(الاعراف) آیه ۱۷۱/۱۷۲ || ۱۸، ۱۹- ایشان... دارند: یک بیت در بحر رباعیات غیر

موزون (دارند = دارن). پریشان: برایشان لـ

درگاه چه کارها دارد!

(۴۴) عزیزا، در احوال و اعمال شان نگر: تا سرّ حالشان بینی، که طاعتشان همه

۳ گناه: و معصیت ایشان بی گناه، نه نه، که طاعتشان همه معصیت، و معصیتشان همه طاعت،
گفتارشان همه کردار، کردارشان همه گفتار! غایبان حاضرند، حاضران غایب اند،
پادشاهان کهنه پوشند، کهنه پوشان نو فروشند بیت:

۶ پادشاهانیم و ما را ملک نیست زین سبب لاف از گدائی می زنیم

«سکوت نظار غیب حضار ملوک تحت اطمار». سکندر وجودشان تشنه آب حیات

گشته، خضر معنیشان بآب حیات پیوسته. عجب حالی دارند، و در حال خویش کمالی

۹ دارند. ایشانند که بر قصر هدایت سبحانی و بر منظر عنایت ربّانی عروسان خلوت خانه

شاهند. شاهدان بارگاه الهند، که «أولياء الله عرّائس الله». لاجرم بر جمال با کمالشان

قباب عزّت برافکنده است و در حرم سرای حضرت خود بنشانده، تا از غبار نظر اغیار

۱۲ پوشیده مانند، که «أولیائی تحت قبائی لایعرفهم سوائی». بیت:

آنچ از غم او بجان رسیدست مرا من دامن و او که آفریدست مرا

قسم دوم دریان فضیلت دل عزیز ایشان بدست آوردن

۱۵ (۴۵) فرخ آن صاحب دولتی که بحق خدمت این چنین قومی قیام نماید و دل

عزیز ایشانرا بدست آورد، چنانکه گفته اند: «نماز کار پیر زنانست: دلی بدست آر که کار

آنست!» و این سخن را دوم معنیست. معنی اول: یا نفس خود را بصفات دلی موصوف

۱۸ کن، تا نام تو در جریده اولیا ثبت افتد، که کار آنست! و یا آن کسی را که خود را بدان

مقام رسانیده است خدمت کن و حرمت او نگاه دار و بهر نوع که باشد خود را بر فتراک

دل او بند: تا دلی بدست آورده باشی، که مشایخ طریقت چنین گفته اند که «هر کرا دلی

۲۱ قبول کند: مقبول حق شود، و هر کرا. والعیاذ بالله، دلی رد کند، مردود حق شود».

وهر کسی را دل اثبات نتوان کرد : چنانکه می گوید : جَلَّ جلاله : «لِنْ فِیْ ذَالِکَ
لَذِکْرَی لِمَنْ کَانَ تَهْ قَلْبُ» . از اینجا معلوم می شود که دل را حقیقتی دیگرست

که هر کسی بسر آن نرسد : چنانکه گفته اند بیت : ۳

دل یکی منظرست ربّانی خانه دیورا چه دل خوانی

آنچه دل نام کرده بمجاز رو به پیش سگان کوی انداز

آن بود دل که وقت پیچاپیچ جز خدا اندرو نیابی هیچ ۶

(۴۶) و بزرگان گفته اند : «مرد را چهار چیز بیاید تا دل این طایفه او را قبول

کند: باخدمتی شایسته، یا نعمتی بایسته، یا ریاضتی بر قانون، یا صدائی چو ناله ارغنون»،

تا بهروقتی زمزمه می کند و وقت برایشان خوش می کند: که بدان سبب دلهای ایشان او را ۹

قبول کند. چون مقبول دلا گشت، گویست بمسند ولایت ایشان بازده و خود را تسلیم

دل ایشان کن: چنانکه شیخ ابوسعید بوالخیر. قدّس الله روحه العزیز: وقتی اصحاب را

می گفت: «فردای قیامت اگر بر شما سؤال کنند که شما کیانید: زنهار بجواب مشغول ۱۲

مشوید، که کار بر شما بزیان آید! گفتند: شیخا: چه گوئیم؟ گفت: بگوئید که ما را درد دنیا

مهتران بودند که حال ما ایشان می دانند. چون بما حواله شود. کار شما بر آید! «چنانکه

این ضعیف در این معنی می گوید بیت : ۱۵

آشفته بر آن رخان زیبات منم آغشته بخون دل ز سودات منم

با این همه اعتماد بر لطف تو زانک خاک سگ هندوان «لالا» ت منم

(۴۷) و نیز مصطفی: صلوات الله وسلامه علیه. توانگران اصحاب را گفتی: امروز ۱۸

خود را بر فتراک دل فقیران امت من بندید، که ایشانرا کارهای معظم در پیش است،

که «فقراء امتی ملوک اهل الجنة»، تا فردا، که روز بازار ایشان باشد و کوس دولت

ایشان بعرصات قیامت فرو کوبند و چهار بالش ایشان در فردوس اعلی بگسترانند، شما ۲۱

را محروم نگذارند، که «اتخذوا الایادی عند الفقراء فانهم اصحاب الدولة يوم القيامة!»

- خصوصاً بر فتراک عاشقانی که طالب حقّ باشند و ایشانرا سیری و سلوکی باشد بر قانون شریعت و طریقت، و عبوری و عروجی در سلک حقیقت، که پیغامبران مرسل را بخدمت ایشان می فرماید، چنانکه بداود، علیه السلام، وحی می کند: «إِذَا رَأَيْتَ لِي ظَالِبًا فَكُنْ لَهُ خَادِمًا!» خاصه آن فقیرانی که بامداد و شبانگاه بذکر خدای تعالی مشغول باشند، که بمصطفی، علیه السلام، خطاب می کند که «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»، و جای دیگر می فرماید: «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ». پس هر که خواهد که نفس عزیز ایشان دریابد و همت عالی ایشان بروزگار خود مصروف گرداند و خود را بر فتراک دل ایشان بندد و در طاعت ایشان شرکت یابد، باید که بخدمت ایشان بهر نوع قیام نماید.
- ۴ (۴۸) اما زنهار، غلط مکن و گمان مبر که طاعت ایشان چون طاعت عباد و نیک مردان باشد، که دو رکعت نماز ایشان بر حضرت بی نیاز دوست داشته ترا از طاعتی که همه متعبدان بگزارند تا قیامت، چنانکه مصطفی، علیه السلام، می فرماید: «رکعتان من رجل زاهد قلبه مع الله أحبّ إلى الله تعالى من عبادة المتعبدین إلى آخر الدهر سرمداً». هیات. که گفت و گوی کار ایشان و افشای سرّ ایشان و اسرار ایشان در زمین و آسمان نمی گنجد!
- ۵ و شیخ ابوالحسن خرقانی شیخ ابوسعید بوالخیر را می گفت: «یا اباسعید، سخنهای دارم که اگر بگویم در زمین و آسمان نگنجد. خداوند، سبحانه و تعالی، ترا از بهر آن آورد تا بتو هرزه گویم؟» و آن بود که شیخ ابوسعید سه روز در خرقان بود که هیچ سخن نگفت، و می گفت: «مارا از بهر استماع آورده اند». پس چگونه میسر می شود که این بیچاره آنرا بر جزوی چند معبود نقش کند، زیرا که حال و کمال ایشانرا آخری پیدا نیست، و تجلّی جلال ایشانرا نهایی پدید نیست! رحمانی صفت شده اند و بملک جاودانی رسیده، بلکه بمعبود و مقصود پیوسته، چنانکه در این معنی گفته اند بیت:
- ۶ اعضای وجود من همه دوست گرفت نامیست زمن بر من و باقی همه اوست

واشارت «الصوفی غیر مخلوق» را عبارت از اینجاست .

- (۴۹) اما بعد از این ختم کنیم . پیش از آنکه قدم در افشای سِر ربوبیت نهاده شود و سخن بیان لم ولا طریقت در افتد و خود را در معرض ارتکاب این یابد که ۳
- «إفشاء سرّ الربوبية كفر عرفها من عرفها وجهلها من جهلها» . زیرا که ایمان اکثر خلق امروز در این طریق نیک ضعیف است . بلکه بیشتر بزرگان را در این طریق هیچ اعتقاد نیست . و نیز منکرند اهل طریقت را و وقایع ایشانرا و کشف حقایق را ، بسبب آنکه ۶
- بنای این طریقت بر ترك دنیا است ، و بزرگان این زمانه را برگ این نیست . و اعتقاد و ارادت بیشتر ائمه و علمای این عصر در این معنی ضعیف افتاده است بیت :

- مردمان منکرند علمی را که ز تقصیر خود ندانندش ۹
- گرچه ایمان محض باشد آن چون ندانند کفر خوانندش
- اگر ذکر واقعه کرده اید ، گمان برند که این از بهر نمایش رعونت خویش است . اما نه چنان باشد . بل که از بهر زیادتی وثوق طالبان و عاشقان باشد ، تا دردشان بر درد . و شوق ۱۲
- بر شوق ، و تشنگی بر تشنگی بیفزاید . بیت :

من چون ریگم غم تو چون آب خورم هر چند همی بیش خورم تشنه تره

۱۰ الفصل السادس في فضيلة من يخدم الصوفية

- (۵۰) باید که خداوندان دولت و مکنّت را چون چشم بر سر حال ایشان افتد ، جان در قدم ایشان نثار کنند و محبت ایشانرا در دل خود جای دهند و خود را باوصاف و اخلاق انبیا مخصوص گردانند . چنانکه مصطفی می فرماید : عليه الصلوة و التحية : ۱۸
- « حبّ المساكين و الفقراء من أخلاق المرسلين » . و بهر وقت بمجالست ایشان ملازمت نمایند . تا خود را با اخلاق صدیقان آراسته باشند ، که « و مجالستهم من أخلاق الصادقين » ،

- ودل عزیز خود را از ظلمت و کدورت اخلاق اهل نفاق پاک گردانند، که «والفرار منهم من أخلاق المنافقین» : و بمعاونت در مصالحت ایشان قیام نمایند، که «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى». پس هر جد و جهد که ممکن شود در حق ایشان بجای آرند، تا خود را در ولایت ایشان شرکت اندازند، که ولایت ایشان ولایتی عجیبت، که «إن ملوک الجنة کل أشعث أغبر. [۱] استأذنوا لم یؤذن لهم وإن خطبوا النساء لم ینکحوا وإذا قالوا لم ینصب لقولهم. لوقسم نور واحد منهم بین أهل الأرض لوسعهم»، و تا توانند دریاری دادن بندگان خدای تعالی کوشند به چیزی که بدان محتاج باشند، تا اعانت حق تعالی بدان حاصل آید، که «إن الله تعالی فی عون العبد مادام العبد فی عون أخیه المسلم»، و بر امید روائی حاجت خویش از خداوند، جل و علا، بر آوردن حاجت ایشان بشتابند. که «لا یزال فی حاجة العبد مادام العبد فی حاجة أخیه المسلم». و آن بغالب سه چیزست: یا لقمه باشد، که مدد قوت ایشان کند، تا از عهده آنچه ایشانرا فرموده اند بیرون توانند آمد.
- ۱۲ که معاملات دینی مبنی بر قوام قالب و قوت مرکب نفس است، و قوام قالب مبنی بر آکله و شارب. چنانکه مشایخ طریقت، رضوان الله علیهم، گفته اند: «أشبع الزنجی و کده»، و نیز مصطفی، علیه السلام، چنین می فرماید: «لولا الخبز ما صلینا وما صمنا»؛ و یا خرقه بود، که عورت ایشان بپوشد و دفع سرما و گرمای مفرط کند؛ و یا خانه، که ضرر برف و باران از ایشان باز دارد و ایشان در آنجا از ایذای حیوانات و مردمان ناجنس خلاص یابند، تا بدلی فارغ بعبادت خدای تعالی پردازند. که در حدیث آمده است که ۱۸ حق تعالی در نمازی ننگرد که دل در آن نماز حاضر نباشد، و نیز روایتست که مصطفی، علیه السلام، گفته است: «از نماز هر کسی آن مقدار نویسند که دل در وی حاضر باشد»؛ و نیز آمده است که جواب ذکر ی که از سر غفلت گوید لعنت است. و نیز روایتست که ۲۱ «من قال لا اله الا الله غافلاً قلبه عن الله فخصمه الله».

(۵۱) و تا طالب فارغ نبود از هر چه در راه دین بدان محتاجست. جمعیت صورت

نبندد. و هر که اسباب معاش بندگان خدای تعالی در طلب او نگاه دارد و مهیا کند، بعبادت ایشان مثاب بود؛ اگر چه آنکس در حیات نباشد. و از اینجا گفته اند که «هیچ چیز و رای خدمت نیست». و اهل بصیرت را، چون نظر بر این معانی افتاد، خانقاهها ساختند و وقفها کردند، و هر چه طالبان خدای تعالی را بدان محتاج دیدند، قیام نمودند، زیرا که هر که در یاری دادن جماعتی باشد، بمزد طاعت ایشان ثواب یابد، چنانکه مصطفی، علیه الصلوة والتحیة، می فرماید: «وللخادم أجراً من بخدمته». همچنانکه گفتیم. مزد و ثواب ایشانرا نهایت پدید نیست. که یک نفس از انفاس ایشان و یک تسبیح در صحیفه اعمال ایشان زیادت از اعمال ثقلین می افتد. پس این چنین کس که معاون ایشان باشد، بآنچه ما گفتیم صاحب دولت دنیا و عقبی باشد؛ زیرا که دنیا زراعت عقبی می توان کرد، که «الدنيا مزرعة الآخرة».

(۵۲) و اگر نه سبب زیادتی بندگان بودی که در ساعه دنیا طاعتی کنند، که «الدنيا ساعة فاجعلها طاعة»، خداوند، سبحانه و تعالی، هرگز ایشانرا دنیا نفرستادی، بلکه مؤمنانرا در صفات لطف می پرورانیدی و مقهورانرا در صفات قهر می داشتی؛ چنانکه شیخ عبدالرحمن اکاف از پیر خویش علی مؤذن، قدس الله روحهما، روایت می کند، که او از عالم ارواح خبر می داد. تا آنجا که می گفت: «در آن وقت که خداوند، سبحانه و تعالی، خواست که روح مرا بعالم اجساد فرستد، ملائکه تأسف می خوردند و می گفتند: دریغا، این چنین خلقی را از مقام قرب بجا کدان دنیا می فرستند؟ باری. سبحانه و تعالی، با ایشان خطاب می کرد که شما غلط کرده اید و نمی دانید که چه می گوئید، که ما ویراجائی می فرستیم که چون آنجا کوزه آب بدست عاجزه دهد یا از پای در افتاده را دست گیرد، او را بهتر باشد از آنکه صد هزار سال اینجا بسبوحی و قدوسی ما بایستد!»

(۵۳) و از این شیخ علی مؤذن عجب روایتهائی است که مثل آن از هیچکس دیگر نیامده است، چنانکه روزی از طفولیت خود خبر می داد و از مشکلی که ویرا در حالت ولادت شده بود: بر مادر سؤال می کرد که در آن ساعت که من بجا کدان دنیا آمدم و در

۲ منزل زمین قرار گرفتم، آوازی هایل شنیدم که هرگز دیگر مثل آن نشنیدم. آن آواز چه بودو از کجا آمد؟ مادرش اورا حکایت کرد که در آن وقت خادمهٔ جامهٔ پدرت نشسته بود، ودر طشت خوانی بر بام برده و بر لب سر سرای نهاده تا خشک کند، و باغچگی که متصل سرای است پدرت در آنجا بود. چون خادمه بشنید که پسری تولد کرد، خواست که بتعجیل خبر پدرت رساند، پایش بطشت باز آمد، طشت از بام در میان سرای افتاد؛ آواز هایل از آنجا بود. ۶

(۵۴) الفصّه، تا خداوندان دولت و مکنت را صورت نبندد که این نوع سخنان این ضعیف از بهر تجرّع دنیائی و حیلۀ گدائست! نه نه، که سعادت دو جهانی ایشان ویافت رضای رحمن است، تا از آن جمله نباشند که این خطاب در حق ایشانست: «الَّذِينَ يَكْنِزُونَ آلِدَّاهِبَ وَالْأَنْفِضَةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». و این ضعیف را نیت «التعظیم لأمر الله والشفقة على خلق الله» است اندر این، تا باشد که این ندا بگوش جان هیچ کس نرسد از امت احمد، و تا بتعذیب «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كُنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» گرفتار نشوند، و نصیب خویش از دنیا فراموش نکنند، چنانکه می فرماید، عز وجل: «وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ». پس این ضعیف را در این خطابِ رحمانی و اشارتِ سبحانی دومعنی فرا خاطرمی آید: یکی آنکه نصیب خویش از دنیا بشناسد که کرباس پاره از دنیا و دوگرو نیم زمین بیش بدو نخواهد رسید، و دیگر همه آنست که ضایع ماند و بلب گور از او باز گردد، چنانکه مصطفی، علیه السلام، فرموده است که «سه چیز با بنده بلب گور آید. دو باز گردد و یکی با وی در خاک شود. گفتند سه کدام باشد یا رسول الله؟ گفت: مال ۲۱

۲ - باغچگی: با عجلگی L || ۸ - ضعیف: + را L || ۹، ۱۰، ۱۱ - سورة ۹

(التوبة) آیه ۲۴ || ۱۲، ۱۳، ۱۴ - سورة ۹ (التوبة) آیه ۳۵ || ۱۵، ۱۶، ۱۷ - سورة

۲۸ (القصص) آیه ۷۷

و فرزندانش و حسنات ؛ حسنات باوی بماند و دیگران از وی بازگردند . دیگر آنست که نصیب تو از دنیا آنست که نزدیک حق فرستی بدانکه در راه خدای بذل کنی ، که آن ترا بر حضرت حق باقی است ، و هر چه از بهر هوای نفس بگذاری ، بر توفانی است ، چنانکه در قرآن مجید از آن خبر می دهد : « مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ » ، تا آن باقی را از حضرت او یکی بهفتصد و مضاعف آن باز ستانی ، چنانکه می فرماید : « مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ » .

(۵۵) نه نه ، عقل بر باید گماشت و دنیای فانی را بذل باید کرد و بردولت نعمت

او دل نباید نهاد ، چنانکه گفته اند [بیت] :

عاقل بچه اومید درین شوم سرای بردولت او دل نهد از بهر خدای
چون راست که خواهد که نشیند از پای گیرد اجلش دست که بالا بنمای

زیرا که دنیای غدار مکار مردار هیچ نیرزد ، « الدنیا جیفۃ و طالبا کلاب » ، چه این دنیای غدار مکار گذاشتنی و از وی گذشتنی است . افسوس باشد که عاقل مملکت آخرت ابدی بدنیای فانی منقّص مکدر بفروشد ! هیات ، خداوندان نعمت را عهد شکنی نباید کرد ، و بوفای « إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآنَ لَهُمُ الْجَنَّةَ » قیام باید نمود و این ببع را فسخ نباید کرد ، که بهتر از این فروشنده نتوان یافت و خوبتر از این متاع نتوان خرید ، و دنیا و هر چه در دنیا است از بهر چنین متاعی نثار

باید کرد و باک نباید داشت ! بیت :

دنیا چه بود نثار دنیا چه بود وین مایه زیادگار دنیا چه بود
دریاب شها مملکت عقی را روزی دوسه روزگار دنیا چه بود

نه نه ، مردوار پای بر طارم اعلی باید زد و جنّة المآویٰ بدست فرو باید گرفت ، تا هم چنانکه

۴- سورة النحل (آیه ۹۸/۹۶ || ۷۶- سورة البقرة (آیه ۲۶۳/۲۶۱ || ۱۱۰، ۱۱۱-
رباعی || ۱۶، ۱۷- سورة التوبة (آیه ۱۱۲/۱۱۱ || ۱۹، ۲۰- رباعی || ۲۰- دنیا: دسی L

۲ امروز کوس دولت ایشان بر بسط زمین فرو کوفته‌اند ، فردا بر صافات قیامت فرو کوبند
وزین دولت ایشانرا بر براق همت ایشان بندند ، تا چنانکه خواهند در بهشت می‌خرامند
و بدوقی تمام نعمت جنات نعم می‌چشند و با حوران دلربای بر قصرهای بهشت می‌نشینند ،
که « حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ » . شعر :

۶ سلام علی دار أمّ الکواعب بتان سیه چشم عنبر ذوائب
رسم قصور دیار عوالی چو در صدر منشور توقیع صاحب

الفصل السابع فی جواب المتنعت والمنکر فیهما

۹ (۵۶) در جواب جمعی منکران و متنعتان که بر این ضعیف تیغ انکار می‌کشند و
اصحاب طریقت و اهل خلوت را منکر می‌باشند و بر موز سخنها رنگین می‌گویند و بکلتی
سربدان هوا بر آورده‌اند که امروز خلوت نمی‌باید داشت ؛ و این سخن را دلیلی روشن از
حدیث و قرآن نمی‌آرند ، و در مجادله و مخاصمت مرده می‌کوشند . و این ضعیف را سر
۱۲ مجادله ایشان نیست ، زیرا که این سخن از مجاهده جسته‌اند ، نه از مجادله . عجب واقعه‌ایست ،
خدای را تبدیل و تغیر نه ، طالب را تلخیص و تزویر نه ، راهی راست جاده کوفته نارفتن
را سبب چیست ؟ و این مباینیت از کجا افتاده است ؟ نه نه ، راه را می‌باید رفت ، تا نروی
۱۵ نرسی ، چنانکه یکی از مشایخ می‌گوید که « هر کس که ندوید گور نگرفت ، اما گور
آنکس گرفت که بدوید » . و شیخ اوحد کرمائی در این معنی می‌گوید بیت :

ناکرده دمی آنچه تُرا فرمودند خواهی که چنان شوی که مردان بودند
۱۸ تو راه زفته از آن نمودند ورنه که زداین در که درش نگشودند

(۵۷) اما آنچه می‌گویند که خانقاه دارشفاست ، و اهل خانقاه بیمار اند که مرض
ایشان انواعست ، و لابد هر یکی را دار و بنوعی دیگر باید داد ، پس طبیب باید که مرض
۲۱ و علت هر یک بشناسد تا تدبیر معالجه او بر قانون تواند کرد ، مقبول و معقول می‌گویند .

- اما ما می بینیم مراهل خانقاه را که جماعتی بیماراند بر تقدیر، ایشانرا مرضی که افتاده است، وعلتی که مستدعی مرافعت بطیب است، از دل افتاده، که «فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ». پس از آنجا معلوم می شود که روی بصلاح دل می باید آورد و تا غایت امکان در اصلاح او کوشید، تا چون دل بصلاح باز آید، که امیر و رئیس اعضاست، لابد همه اعضا و جوارح انقیاد و متابعت او کنند در صلاح، کما قال النبی: صلی الله علیه وسلم: «إِنَّ فِي جَسَدِ بْنِ آدَمَ لَمْضِغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ بِهَا سَائِرُ الْجَسَدِ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ بِهَا سَائِرُ الْجَسَدِ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ». و دیگر آنکه دل پادشاه است و جملگی اعضا و جوارح مأمور او اند، لابد چون پادشاه را مایل بصلاح یابند، متابعت و موافقت او کنند در صلاح، و اگر فساد یابند همچنین: کما قال النبی: علیه السلام: «النَّاسُ عَلَى دِينِ مَلُوكِهِمْ».
- ۵۸) پس ما را باری، تعالی و تقدس، طیبی حاذق و استادی کامل فرستاد: مشرف بتشریف «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» و «وَمَا يَكْرُمُ بِتَكْرِيمٍ» «أَوْ أذْنَىٰ»، و ممکن در بارگاه «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ»، و منشور نسخه ادویه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» بدست او داد، تا هر که خواهد که آینه دل را از زنگ طبیعت پاک گرداند و مرض و علت او را معالجت کند، در دارو خانه «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» بگوید و تمسک بسنت سید المرسلین کند، که «مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و اقتدا بصحابه و تابعین نماید، تا راه راست و جاده مستقیم بدست دولت او دهند، که «بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»: و در مقام اکرام «فَقَدْ اسْتَمْسَكَتْ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ» فرود آرند و در چهار بالش «لَا أَنْفِصَامَ لَهَا» بنشانند. پس مصفله که صفحه آینه دل را از زنگ غفلت و طبیعت

۲، ۳ - سورة الاحزاب) آیه ۲۲ || ۱۱ - سورة ۵۳ (النجم) آیه ۳ || ۱۱، ۱۲ - سورة

۵۳ (النجم) آیه ۹ الی ۱۰ || ۱۲، ۱۳ - سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۷ || ۱۴، ۱۵ - سورة

۱۷ (الاسراء) آیه ۸۲/۸۴ || ۱۶ - سورة ۴ (النساء) آیه ۸۰/۸۲ || ۱۸، ۱۹ - سورة ۲

(البقرة) آیه ۲۵۷/۲۵۶

زودوده و پاک گرداند، ذکر باری است، تعالی و تقدس. كما قال، علیه السلام: «إنَّ لكلَّ شيءٍ صقالةً وصقالةُ القلوب ذکر الله»، و جائی دیگر می فرماید: «لا اله الا الله ینبت الایمان فی القلب كما ینبت الماء البقلة». ونصَّ قرآن نیز بدان ناطق است: «الْأَبَیْزِ کَرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».

(۵۹) پس مرید راه طریقت و طالب حق بحقیقت باید که بگوش دل و جان و عقل و هوش بشنود و ممتثل امر «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» گردد، که بحقیقت ذا کَرِ آنست که هیچ راست نگوید راست تر از ذکر خداوند، سبحانه و تعالی. و سید کاینات را نیز فرماینست که «فَاعْرِضْ عَمَّنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا». پس هر که در طریقت مصطفی خواهد که سلوک نماید، او را در این تنبیه است که هجران و عزلت از که می باید کرد و الفت و صحبت با که می باید داشت. پس طالب این معنی باید که در هر حال و هر جای و در هر صفت که بود، بدانند که ذکر خدای تعالی بزرگترین همه عبادتهاست، كما قال الله تعالی: «وَلَدِ كَرِ اللَّهُ أَكْبَرُ». و ابن عباس، رضی الله عنه، در تفسیر این آیه چنین گفته است که «أی ذکر الله اکبر من کلّ عبادۀ سواه». و مصطفی، علیه السلام، نیز تعیین فرمود که از ذکر کدام فاضلتر. و هر که بهترین کارها و فاضلترین عبادتها از حضرت سید کاینات، علیه الصلوة و التحیة، طلب نکند، راه غلط کرده باشد. پس هر که خواهد که در دین خدای تعالی کمی شود و بخلعت محبت آراسته گردد، نظر متابعت بر گفت و کرد او دارد، تا از مقام محبت دور نیفتد. كما قال الله تعالی: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ». و عشق در وی کمال گیرد، حکایه عن الله تعالی: «إذا كان الغالب ذکری علی عبدی عَشِيقَتِي و عَشِيقَتُهُ». پس طالب کمال باید که کمر جَدَّ وجهد بر میان جان بندد و آناء اللیل و اطراف النهار روی دل متوجه حضرت خدای تعالی

۴۴۳- سورة (الرعد) آیه ۲۸ || ۶- سورة ۹ (التوبة) آیه ۱۲۰/۱۱۹ || ۸- سورة ۵۲

(النجم) آیه ۲۹/۳۰ || ۱۲- سورة ۲۹/۳۰ (العنکبوت) آیه ۴۴/۴۵ || ۱۷، ۱۸- سورة ۳ (آل

عمران) آیه ۲۹/۳۱ || ۲۰- آناء اللیل و اطراف النهار: اشاره است به آیه ۱۳۰ از سورة ۲۰ (طه)

دارد. تا بمقصود کلتی خود بازرسد. کما قیل: «من طلب شیئاً وجداً، وجد» ، و بزبان جان و دل پیوسته بهیبت و تعظیم ذکر می گوید ، چنانکه هفت اندام او از گفتن ذکر متأثر و متلذذ می شود ، و هیچ خاطر را ؛ کاینما مکان ، بدوراه باز ندهد ، البتّه همه را نفی می کند، و چندان ذکر خدای تعالی بگوید که هفت اندام او با او در ذکر آید، تاموی و ناخن. و ففکک الله لهذا العمل و جمیع الطالبین و أهل السبیل و جمیع المؤمنین ! والله الهادی .

۶ فصل در جواب سؤالی که بی شیخ راه توان رفت یا نتوان رفت

(۶۰) والعیاذ بالله تا آن کیست که نفی شیخ می کند و از روی جهل می گوید که بی استادی و پیشوائی قطع این راه توان کرد ! که مشایخ طریقت چنین گفته اند : « من لیس له شیخ فشیخه الشیطان ». امّا بایاد دانست که مرطالب را احتیاج بشیخ ازدو وجهست : یکی در تعلّم آداب و شرایط آن بظاهر ، چنانکه بعننه از مصطفی . صلوات الله وسلامه علیه ، منقولست انی یومنا هذا ، بدان شریطه که هیچ زیادت و نقصان را بدو راه ندهد ، که « لاتزد ولا تنقص » را با شرایط آن روان کرده اند . وجه دیگر و قوف بروقاعی که می افتد : تا پیش شیخ می آرد و شیخ در آن معنی اشارتی می کند ، تا غایتی که تمییز تواند کرد میان نفس و شیطان . بعد از آن طالب را بفایده صورتی حاجت نیفتد از شیخ ، امّا بمحبّت شیخ و ارادت وی محتاج باشد ، تا از راه معنی فایده تواند گرفت . پس اینجا تفاوت نکند اگر شیخ در حال حیات باشد یا در حال ممات ، که بعد از این طالب فایده از باطن شیخ گیرد ، و شیخ از راه معنی بحقیقت زنده است ، که « أولیاء الله لا یموتون » . و مرید ممیز را در این حالت در بحر طلب بیش خوف غرقه شدن نباشد ، آلا ماشاء الله ، زیرا که سباحت عبور او را شناخت و تمییز مخاوف و مهالک استظهاری تمامست .

بیت :

۲۱ بچّه بط اگر چه دینه بود آب دریاش تا بسینه بود

(۶۱) ومع هذا که روندگان باشند که شیطان برونی پیرامن ایشان نتواند گشت -

دلیل بر آنکه این ضعیف باوّل وهلت ومبدأ حالت که بخدمت شیخ الشیوخ قطب الاولیاء،

دلیل طالبان راه خدای، سبحانه وتعالی، شیخ احمد جوربانی پیوست وباشارت او احرام

خلوت بر بست، نخست شب که این ضعیف را ذکر تلقین کرد، چون این ضعیف پای

در خلوت خانه نهاد، درکنج خلوت خانه شخصی ظلمانی را دید ایستاده؛ این ضعیف بوی

التفات نکرد، چنانکه شیخ فرموده بود، شرط جلوس بجای آورد وروی فراحق کرد،

وزبان بگشاد و اوّل بار که بگفت « لا اله الا الله »، آن شخص فریادی شدید بر کشید و

خود را بر گوشه چپ خلوت خانه زد، چنانکه دیوار خلوت خانه بشکافت بمعاینه، و

برق از او باز جست، و فریادی عظیم شدید از او بر آمد، و باز دیوار فراهم آمد؛ و از آن

وقت باز هرگز بگردد این ضعیف نتواند گشت - اما با این شیطان درونی، که « أعدی

أعدائك نفسک الی بین جنبیک » است، امروز مدتی شد که روی بمحاربه « رجعنا

من الجهاد الا صغر الی الجهاد الا کبر » آورده است و باشارت « موتوا قبل أن تموتوا »

بمقتاله او برخاسته، و هنوز خلاص و نجات تمامی روی ننموده است، و انصاف او در

انقیاد مستحکم ناگشته، چنانکه شیخ المشایخ نجم الدین کبری فرموده است، قدّس الله روحه

الغزیز بیت :

گبر یست درین تم که پنهانی نیست برداشتن سرش باسانی نیست

ایمانش هزار بار تلقین کردم این کافر را سر مسلمان نیست

(۶۲) عجب تا خود سایل را از این سؤال مقصود ومطلوب چیست؟ نه نه، هر چند

بنزدیک اولوالالباب پسندیده ونیکو نیاید، بهتر آن بود که از آن دور باشد! زیرا که هر

که در این معنی با ما بدعوی بیرون آید، ما ویرا از اوّل این طریق سؤال کنیم؛ اگر جوابی

شافی یابیم، ویرا انها مسلمّ داریم و سر بر خطّ فرمان اونهم، واگر نه، تعنت بی فایده را

انصاف ندهیم. زیرا که مارا در این راه بسی سؤالاتست، و از آن سؤالات یکی اینست :

- که رونده^۲ از روندگان این راه ذکر می گوید، ناگاه فنائی ظاهر شود، اما در آن فنا در وجود خویش هنوز بقبه^۳ حیاتی می بیند، ناگه نور ذکر بر دل او عکس انداخت و وجود رونده را این بار ظاهر آ و باطناً بکلی فانی کرد، آلا دوجیز را، که یکی از آن پاره^۴ گوشت بمقدار دوسیر بیش یا کم، دوم حس که بدان گوشت پاره می نگریست؛ و هر دم در ظاهر آن گوشت پاره اسلام روی می داد، در معنی وی کفر صریح پیدا می شد، و هرگاه که در ظاهر وی اسلام کم می شد، معنی را مسلمان می یافت. اکنون تافنای اول چیست، و فنای دوم از کجاست، و آن گوشت پاره در وجود از کدام عضو است، و آن اسلام چیست، و آن کفر چه بوده؟، سؤال دوم: شیطان را بچه باز شناسیم؟ سؤال سیم: تبدیل و تغییر نفس بر چند صفت می گردد؟ سؤال چهارم: اهتزاز ذکر در وجود چگونه باشد؟ این بود سؤالات ۹ که بعضی را ذکر کرده آمد. و آنچه مکتوب افتاد، نه بجهت امتحان و دعوی گفته آمد، بل [که] بر تحقیق و طلب بیان و معنی ذکر کرده شد، تا بر روی روزگار و تقلب لیل و نهار مبتدیان را استظهاری گردد و رغبتی در افزایش، و نیز مجیب را از شرح جواب ثوابی ۱۲ حاصل آید، و عنایت ابدی و سعادت سرمدی روی نماید، و رضای حق مدخر ماند، والله أعلم! بیت:

- ۱۵ تا نشناسی که ما ازین جا مانیم پوشیده مرقعان بی سامانیم
مانیک بدیم و نیک بی درمانیم لیکن بدو نیک خوشتن را دانیم

الفصل الثامن فی جواب من سألہ عما الفائدة فی ترک الدنيا والآخرة

- ۱۸ (۶۳) چنانکه سؤال می کند که نزدیک ارباب حقیقت و خداوندان شناخت و معرفت فرق نیست در ترک میان دنیا و آخرت، بلکه این هر دو [را] متروک می دانند، و عجب آنکه آخرت از دنیا مهیّا و روشن است، و وعده و وعید کل مخلوقات بوی است،

۲- ناگه: شاید هم «ناکه» خوانده می شود || ۵- می داد: + و L || ۱۰- بعضی را:

کذا در L || ۱۶، ۱۵- رباعی || ۱۷- سألہ عما: سال عنه ما L

- وایشان در ترك هر دورا یکی می دانستند چگونه باشد؟ جواب: پس بدان، آنرا که ما مجمل با اسم آخرت یاد می کنیم، خداوند، سبحانه وتعالی، آنرا بتقسیم و تفصیل یاد می کند: «لَا أَقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ»، و جائی دیگر با اسم آخرت می خواند، که «فَمِنْكُمْ مَنْ یُرِیدُ الدُّنْیَا وَمِنْكُمْ مَنْ یُرِیدُ الْآخِرَةَ»، و جائی دیگر عاقبت آنرا عقبی^۱ می خواند، چنانکه گفت «أَكُلُهَا دَائِمًا وَظِلَّاهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ أَتَقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ». پس اول و اوسط و آخر آن از این سه بیرون نیست، و این جمله را آخرت می خوانند، و غیب غیب غیب نیز می گویند. و این جمله که یاد کرده شد، محدث و مخلوق آمدند، و مخلوق غیر خالق باشد. چون غیریت لازم شد، در ترك هر دو را برابر داشتند؛ بلکه ایشان چنان می گویند: بنزدیک ما این آخرت هم از دنیا است. و آنچه می گویند بآیه و براهین می گویند، بنابر آنکه مصطفی، صلوات الله علیه، از نفخ صور و طامة کبری^۲ شرح می گفت که «خلق قیامت همه عور و برهنه و گرسنه و تشنه باشند. عایشه، رضی الله عنها، سؤال کرد: یا رسول الله، زنان همه برهنه باشند؟ گفت: آری، یا عایشه، اما در آن وقت مرد نداند که مردست و زن نشاند که وی زنست». یعنی همه مشغول قیامت باشند که هیچ کس را از احوال خود پروای کس نباشد. پس بر این دلیل وقت حساب و عبور برصراط هم مشغولی بغیر حق^۳ باشد، یعنی خلق قیامت مشغول باشند تا افعال و احوال و حرکات و سکنت ایشان بر موافقت امور الهی و رضای پادشاهی می افتد یا نه. دیگر، عقبی^۴ که عاقبت کار کافران و مسلمانانست، و مراد از آن بهشت و دوزخ است. که آنرا غیب غیب غیب می گویند، و کار خلاق و مأوای ایشان از این بیرون نیست، آنها را که مؤمنان و مسلمانانند، مأوی بهشت آمد، چنانکه خداوند تعالی در کلام مجید خود می فرماید، که «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَلَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»، و آنرا وعده بحور و قصور و غلمان و ولدان و کوشک و ابوان می دهد. لابد چون خداوند

۳، ۲- سورة ۷۵ (القیامة) آیه ۱ || ۴، ۳- سورة ۲ (آل عمران) آیه ۱۵۲/۱۵۱ || ۶، ۵-

سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۳۵ || ۲۰- سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۴۰ الی ۴۱

این همه وعده‌ها بغیر خود داد، معلوم می‌شود که خیرات و طاعات ایشان مر خداوند را ،
 جلّ جلاله ، خاصّ نبوده است . لاجرم خداوند تعالی ایشان را بمراد و مقصود و مطلوب
 ایشان رسانید و بغیر خود مشغول گردانید . پس بهشت نیز بحقیقت دنیا آمد، بدلیل حدیث
 ۳ مصطفی ، علیه الصلوة والسلام ، که « الدنیا ما شغاک عن الله » . و آنها که کافران و
 منافقان اند ، مأوای ایشان دوزخ آمد، چنانکه حقّ ، سبحانه و تعالی ، از حال ایشان خبر
 می‌دهد، که « وَ آثَرَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَلِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى » . پس گویا
 ۶ مراد از اسم دنیا هم در دنیا نزدیکی جستن بوده است بدوزخ ، یعنی هر که برگزید هوارا
 بر خدا ، و حیوة او بنعمت و حرمت و یا بحشمت و مفاخرت باشد ، او نزدیک باشد بدوزخ ،
 و این دوزخ از آخرت بیرون نیست . پس اینجا دنیا را در آخرت بدین معنی محلّ پیدا
 ۹ شد . والله اعلم !

(۶۴) سؤال : اکنون کیانند که از این دو فریق بیرون اند؟ لابد اگر از اهل بهشت

- ۱۲ نباشند، از اهل دوزخ باشند ، و اگر از اهل دوزخ نباشند، از اهل بهشت باشند؟ جواب :
 بدان که خداوند، سبحانه و تعالی ، چنین می‌فرماید : « فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ
 الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ
 ۱۰ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ » . اهل تحقیق چنین گفته‌اند که اصحاب میمنه اهل
 بهشت باشند و اصحاب مشأمه اهل دوزخ ، و السابقون مقربان حضرت الوهیت که در
 دنیا خدا را ، عزّ و علا ، جز از بهر او عبادت نکرده باشند و بگوشه چشم صورت
 ۱۸ و معنی بغیر او باز ننگریسته و ببهشت و دوزخ التفات نکرده و سه طلاق برگوشه چادر
 دنیا و آخرت بسته ، تا لاجرم خداوند، سبحانه و تعالی ، مرایشان را در بارگاه حضرت
 عزّت خود باری دهد و مقرب حضرت الوهیت می گرداند و بهیچ خلق و مخلوق مشغول
 نمی‌کند . و در حقّ ایشان این تشریف می‌فرماید که « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ
 ۲۱ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ » ، یعنی مرایشانرا خوف دوزخ نیست و اندوه آنکه

۶ - سورة ۷۹ (النازعات) آیه های ۳۸ الی ۳۹ || ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۳ - سورة ۵۶ (الواقعة)

آیه های ۸ الی ۱۱ || ۲۲، ۲۱ - سورة ۱۰ (یونس) آیه ۶۳/۶۲

بهشت مخلوق شان مشغول کند . بیت :

در عشق توام چو پای در سنگ آید صحرای جهان بر دل ما تنگ آید

در دوزخ اگر وصل تو در چنگ آید ما را ز همه بهشتیان ننگ آید

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله أجمعین الطیبین !

فهرست نامهای گسان

جمال الدوله والدين (شيخ اسلام) ۹۴	ابن عباس ۱۲۴، ۱۴۶
جنيد (بغدادی) ۱۲۳، ۱۱۸	ابوبکر صديق ۲۷، ۳۸، ۹۹
الحارثه ۱۰۱، ۹۸	ابوبکر کتانی ۲۰
حسن بصری ۵۹	ابوالحسن البستی ۱۰۳
داود (عليه السلام) ۱۳۸، ۱۱۶، ۳۰	ابوالحسن خرقانی ۱۲، ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۱۲۹، ۱۳۸
ذوالنون مصري ۴۹	ابوسعید ابن ابی الخیر ۱۲، ۲۶، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۳۷
رشيد الدين طوسي ۲۵، ۲۴	ابوهريره ۵۵
رضی الدين علی لالا ۱۱۲، ۲۴، ۲۳، ۲۱	ابوزيد (البسطامي) ۱۲، ۴۹، ۱۰۷
۱۳۷، ۱۲۵	احمد جوربانی ۱۴۸، ۲۰
سعد الدين حمّوقی ۵۴	احمد عليّان نسوی ۵۰
سیف الدين باخري ۱۳۳	امين الملة والدين (عبد السلام بن سهلان
شبلی ۴۹	الهنکی) ۷۱، ۷۳
شرف الدين اداکاني ۱۳۴	اوحد الدين کرمانی ۱۴۴
شمس الدين گنجہ ۲۴، ۲۳	پور حسن ۲۰
عایشه رضي الله عنها ۱۵۰، ۱۳۱	جابر بن عبدالله ۱۰۵
عبدالرحمن اکاف ۱۴۱	جبريل (عليه السلام) ۵۵
عبدالله (نسائی) ۲۴، ۲۳، ۲۲	
عبدالله انصاری ۱۱۶، ۲۴	

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵،	علی بن ابی طالب ۱۸، ۱۹، ۹۸، ۱۰۱
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱	علی مؤذن ۱۴۱
محمود اُشنی ۶۲	عیسی (علیه السلام) ۱۲۳
محمود (غزنوی) ۱۲	محمد ابراهیمان فارسانی (اخ) ۳۳
مجدالدین بغدادی ۴۲، ۵۰، ۵۸	محمد گهرزنی ۶۲
مشادالدینوری ۸۷	محمد مصطفیٰ صلوات الله وسلامه علیه ۲،
موسیٰ (علیه السلام) ۱۲۸	۳، ۵، ۸، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۳۲،
نجم الدین رازی ۴۸، ۱۲۵	۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۵۲، ۵۴، ۵۵،
نجم الدین کبری ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۸	۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۷۷، ۸۲، ۸۳، ۸۴،
نوح (علیه السلام) ۴۶	۸۵، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
یعقوب (علیه السلام) ۱۵	۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۸،
یوسف (علیه السلام) ۹، ۱۵، ۵۱	۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۹،
	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸،

فهرست جایها

سرانی ۲۲	اسفرائین ۸۶،۲۰
عراق ۶۶،۳۴	بغداد ۱۱۲،۵۷
کریستان ۲۳،۲۲	جابلسا ۳۶
کدبرق ۲۰	جابلقا ۳۶
کتغان ۱۵	جبل الحیراء ۱۳۱
مسجد اقصی ۱۳۴	جوین ۵۴
مسجد قُبا ۱۲۱	خراسان ۸۶،۵۷،۳۴،۳۳،۲۴
مصر ۱۵	خرقان ۱۳۸،۴۶،۱۲
نسا ۲۴،۲۳،۲۲	خیبر ۱۸
نشکرد ۵۴	رباط درجه ۱۱۲
بازر ۶۲	روح آباد ۲۴

فهرست احادیث و سخنان بزرگان

- انتخذوا الایادی عند الفقراء... ۱۳۷
أجرك على قدر تعبك ۶۰
احفظ الله يحفظك... ۹۳
أَدِّ لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ ۱۱۱
إذا رأيتَ لي طالباً فكن له خادماً ۱۳۸
إذا رأيتم الرجل طویل الصمت فاجلسوا اليه
فإنه يلقن الحكمة ۱۳۱
إذا كان الغالب ذكرى على عبدی عَشِيقَتِي
وعَشِيقَتُهُ ۷۷، ۸۳، ۱۰۰، ۱۴۶
از نماز هر کسی آن مقدار نویسد که دل در
وی حاضر باشد ۱۴۰
إسباغ الوضوء فی الشبوات ۱۳۰
أشبع الزنجی وکذبه ۱۴۰
أشرفتُ علی میدان اللیسة... ۱۰۷
أصحابی كالنجوم ، بايهم اقتديهم اهتديهم
۱۴۵، ۲
أعدی أعدائك نفسك... ۱۴۸
إفشاء سرّ الربوبية كفر... ۱۳۹
افضل الذکر لا اله الا الله ۱۲۵
اگر رُوا بودی که بغیر حق کمی دیگر را
دوست داری ، ابا بکر را دوست
داشتی ۳۸
ألا أبینکم بخیر أعمالکم وأزکاها عند ملیکم
وأرفعها فی درجاتکم خیرٌ لکم من
إعطاء الذهب والورق و[من] أن تلقوا
عدوکم فتضربوا أعناقهم و یضربوا
أعناقکم . قيل : وما ذاك یا رسول الله ؟
قال : ذکر الله ۱۲۵
الاحسان ان تعبد الله كأنک تراه ۸۵، ۱۱۸
الاطمینان صفة القلب ۱۲۸
الأعمال بالنیات ه
الایمان إقرار باللسان و تصدیق بالجنان
وعمل بالأركان ه
النعظیم لأمر الله والشفقة علی خلق الله ۲۹،
۱۴۲
الجنسية علّة الضم ۵۹

- الخبر معقود بنواصى الخيل: ظهورها عز
وطونها كنز ٨٩
الدنيا جيفة وطلبها كلاب ١٤٣
الدنيا ساعة فاجعلها طاعة ١٤١
الدنيا ماشغلكت عن الله ١٥١
الدنيا مزرعة الآخرة ١٤١
الدين النظافة ١٣٠
الذكر طريق الحق... ١٢٧
الرضا بالقضاء باب الله الأعظم ١٣٣
السمع شوق وتوق وذوق... ٨٣
٨٤-٨٦
السمع يصلح لقوم حكوا على نفوسهم...
٨٨، ٨٧
الشرك أخفى من ديب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ٤٣
الشيخ في قومه كالنبي في أمته ٧٩
الصوفي ابن الوقت ٣٩
الصوفي غير مخلوق ١٣٩
الصوم جنة ١٣٣
الصوم لى وأنا أجزى به ١٣٢
الظهور شطر الإيمان ١٣٠
الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه ٧
- العبد وما يملكه لمولاه ٩٣
الغريب أعمى ٥
الفقر بياض بنعدم فيه... ٩٧
الفقر فخري ١٢٩
اللهم اجعل همى همّاً واحداً ٩٢
اللهم اهله قومي فإنهم لا يعلمون ٣١
المرء يطير بهمته كالطائر يطير بجناحيه ٩٢،
١١٧
الموت تحفة المؤمن ومن مات فقد قامت
قيامته ٦٦
الموت جسر يوصل الحبيب الى الحبيب ٦٧
المؤمنون كنفس واحدة والمسلم من سلم
المسلمون من يده ولسانه ٧٧
الناس على دين ملوكهم ٩٢، ١٤٥
الناس معادن... ١١٧، ٧٥
الوضوء سلاح المؤمن ١٣٠
الوضوء على الوضوء نور على نور ١٣٠
امامة الملك، فابعد بالخير وتكذيب
بالشر ٨٥
أُمرت أن أقايل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله، فاذا قالوها، عصموا منى
دماهم واموالهم ٩٨-٩٧
ان الله تعالى طيب... ٨١، ٩٣

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي عَوْنِ الْعَبْدِ ... ۱۴۰

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَرْبَعَةِ

آلَافِ سَنَةٍ ۱۰۵

إِنَّ سَعْدًا لَغَيُورٌ وَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ

مِنَا ۶۴، ۸

إِنَّ فِي جَسَدِ ابْنِ آدَمَ لِمُضْغَةٍ إِذَا صَلَحَتْ

صَلَحَ بِهَا سَائِرُ الْجَسَدِ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ

بِهَا سَائِرُ الْجَسَدِ، أَلَا رَهَى الْقَلْبِ ۱۴۵

إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا

فَتَعَرَّضُوا لَهَا ۱۱۸

إِنْ لِكُلِّ شَيْءٍ صَقَالَةٌ وَصَقَالَةُ الْقُلُوبِ

ذَكَرَ اللَّهُ ۱۰۰، ۱۴۶

إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا

[لَا يَجْهَظُهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهُوَ]

وَتَرِجِبُ الْوَنَرِ ۵۵

إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ ۲

إِنَّ مَلُوكَ الْجَنَّةِ كُلَّ شَعْتٍ أَغْبَرُ ... ۱۴۰

أَنَا الْحَقُّ ۱۲۵

أَنَا جَلِيسٌ مِنْ ذِكْرِي ۱۲۷

أَنَا مَعَ عَبْدِي الذَّاكِرِينَ ذِكْرِي ۱۲۷

أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ ۱۲۰

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي ۳۰

أَوْلِيَاءُ اللَّهِ عَرَائِيسُ اللَّهِ ۱۳۶

أَوْلِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ ۱۳۷

أَوْلِيَائِي تَحْتَ قَبَائِي لَا يَعْرِفُهُمْ سِوَانِي ۱۳۶

آه آه از تفاوت راه، دو آه نیست ... ۱۱۶

آه آه از تفاوت راه، یک آه نیست ... ۴

بَدَايَةُ الْأَوْلِيَاءِ نِهَايَةُ الْأَنْبِيَاءِ ۵۵، ۵۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ... ۱۳۳

تَجَوَّعُ تَرَانِي تَجَرَّدُ تَصِلُ إِلَى ۱۲۳، ۷۷

ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمِنْ ... ۱۲۲

جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلِ

الشَّقَلَيْنِ ۱۲۰، ۳۸

جُزْ يَا مُؤْمِنُ فَإِنَّ نُورَكَ قَدْ أَطْفَأَ لَهِي!

۱۳۵

جَوَّعُوا بِطُونَكُمْ وَعَطَّشُوا أَكْبَادَكُمْ وَغَرَّوْا

أَجْسَادَكُمْ حَتَّى تَرَى اللَّهُ قُلُوبَكُمْ عَيَانًا

فِي الدُّنْيَا ۱۲۳

چندان شهود هستی از غیر بتجلی پیدا آید ...

۵۰

چون رضا و تسلیم قوت گیرد و ... ۱۳۳

حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تَحَاسِبُوا ۸۴

حُبُّ الْمَسَاكِينِ وَالْفُقَرَاءِ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُرْسَلِينَ

۱۳۹

حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ ۶۶

حُبُّ إِلَهِ الْخَلَاءِ حَتَّى يَنْتَحِنْتَ إِلَى جَبَلِ

الحیراء أسبوعاً وأسبوعین ۱۳۱

حسانات الارارسیئات المقربین ۸۵، ۱۳۴

خلق قیامت همه عور و برهنه و گرسنه و

تشنه باشند . عایشه ، رضی الله عنها ،

سؤال کرد : یا رسول الله ، زنان همه

برهنه باشند؟ گفت : آری ، یا عایشه ،

امّا در آن وقت مرد نداند که مردست

وزن شناسد که وی زنست ۱۵۰

خیر الاعمال اَدومها وإن قلّ ۳۹

ذکر الله اکبر من کل عبادۀ سواه ۱۴۶

رُبَّ أَشْعَثِ أَغْبَرِ ذی طمرین ۱۳۵

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر

۱۴۸، ۶۷

رکعتان من رحل زاهد قلبه مع الله أحبّ

إلى الله تعالى من عبادة المتعبدين إلى

آخر الدهر سرمداً ۱۳۸

زود باشد که بر اُمت من زمانی در آید که

از مغرب تا بمشرق دو بار موافق از

نواذر باشد ، و اگر از ایشان یکی ظاهر

هود ، وی بدرجه پیغامبری باشد از

پیغامبران بنی اسرائیل ۵۹

سألت رسول الله ، صلی الله علیه وسلم ،

عن أوّل شيء خلق الله ، قال : هو نور

نبيّك ، یا جابر ، خلقه ثم خلق منه

کلّ خير وخلق بعده كلّ شيء ۱۰۵

سبحان من جمّع بين أبعد الأبعدين ۷

سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك ۵۷

سبحا كك ما عرفناك حق معرفتك ۵۷

سبعة بظلمهم الله في ظله ... ۱۳۲

سكوتٌ نظارٌ غُيبٌ حضارٌ ملوكٌ تحت

أطمار ۱۳۶

سه چیز باینده بلب گور آید ، دوبار گردد

و یکی با وی در خاک شود . گفتند سه

کدام باشد یا رسول الله ؟ گفت : مال

و فرزندان و حسنات ، حسنات با وی

بماند و دیگران از وی باز گردند

۱۴۲-۱۴۳

سیروا سبق المفردون . قالوا وما المفردون

یا رسول الله ؟ قال الذين استهتروا

بذکر الله ۳

شبیّتی سورة هود و اخواتها ۹۲

شیطان در تن آدمی روانست چون خون در
رگ، راه گذر وی بسته نشود مگر
بگرسنگی ۱۳۲-۱۳۳

صاحب القمیصین لایجد حلاوة الايمان
۳۲

ظنوا بالمسلمین خبراً ۶۰
فردای قیامت اگر بر شما سؤال کنند . . .
۱۳۷

فقراء أمتی ملوك اهل الجنة ۱۳۷
قال الله، عز وجل: لا اله الا الله حصی،
فمن دخل حصی امن من عذابی ۹۵
قال يا رب لِمَ اِذا خَلَقْتَ الْخَلْقَ ؟ قال يا
داود، كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ
أَعْرِفَ فَخَنَنْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ (وفی
روایة أخرى فأردتُ أَنْ أَعْرِفَ) ۳۰،
۱۱۶، ۸۱

قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن
یقلبها کیف یشاء ۷۴، ۸۵
كان الله ولم يكن معه شيء ۹۱
كانوا يلبسون الخرق على الدرز ... ۸۸
كل إناء يترشح بما فيه ۱۹

كل شيء يرجع إلى أصله ۳۶، ۵
كنّا كما كنتم والكن قست قلوبنا ۲۷
كنّا وراء القدم والازل والعدم والحدث ...
۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۳

کیف اصبحت یا حارثة ؟ قال : اصبحتُ
مؤمناً حقاً . فقال : انّ لكلّ حقّ
حقیقه، فاحقیقه ایمانک؟ فقال عزفت
نفسی عن الدنيا، فاظلماتُ نهارها
واسهرتُ ليلها، وكأنتی انظر الى عرش
ربّی بارزاً، وكأنی انظر الى اهل الجنة
یتزاورون والى اهل النار فی النار یتعاوون
۱۰۱، ۹۸

لأحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على
نفسك ۵۰، ۱۰۰
لا اله الا الله ينبت الايمان ... ۱۲۵، ۱۴۶
لا تزد ولا تنقص ۱۴۷

لا يحافظ على الوضوء الا المؤمن ۱۳۰
لا يزال العبد يتقرّب إلى بالنوافل حتّى
أحبه، فاذا أحببته كنتُ له سمماً وبصراً
ولساناً وبدأ، فبی یسمع وبی یبصر وبی
ینطق وبی یبطش ۸۸، ۱۲۰

لا يزال فى حاجة العبد ... ١٤٠

لا يسعنى أرضى ولا سمانى ولكن يسعنى قلب

عبدى المؤمن ١٢٨

لو دنت أئمة لا حترقت ٥٥

لو كان الدنيا دماً عبيطاً ... ٨٠

لو كشف الغطاء ... ٩٩-٩٨، ١٠١

لولا الخبز ماصليتنا وما صمنا ١٤٠

لولاك لما خلقت الأفلاك ٣٠

لولاك لما خلقت الكون ٢

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملكك مقرب

ولا نبى مرسل ٥٦

ليس فى الجنة سوى الله ٥٠

ليس فى الوجود غير الله ٥٠

مثل جليس السوء كمثل نافخ الكبر ... ١٥

مرتد طريقت بعمل ثقلين ... ٤٧

مرد را چهار چیز ببايد ... ١٣٧

مرید در خلوت ذکر می گوید ... ١٣٢

مرید را چندان باید کوشید ... ١٣٢

من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ٤٨

من أحببني ابتليته ٦٤

من اعتزل سلم ١٣١

من تشعب همومه لا يزال الله فى اى واد

اهلكه ٩٢

من تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً ،

ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه

باعاً ، ومن تقرب إلى باعاً أهروول

إليه ٦٤

من سن سنة سيئة كان عليه ... ٩٣

من طلب رضى الناس بسخط الله ، سخط الله

عليه واسخط عليه الناس ، ومن طلب

رضى الله بسخط الناس ، رضى الله عنه

وارضى عنه الناس ٩٤

من طلب شيئاً وجدّه ، وجد ١٤٧

من عرف نفسه فقد عرف ربه ١١٦

من قال لا اله الا الله غافلاً ... ١٤٠

من قال لا اله الا الله مع بقاء نفسه ... ٤٢

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فليقل

خيراً وليصمت ١٣١

من كل جديد لذة ٢٧

من ليس له شيخ فشيخه الشيطان ١٤٧

موتوا قبل أن تموتوا ٥٢، ٦٧، ١٤٨

نفس من أنفاس المشتاقين ... ١٣٥

وَمِنْ أَحَبِّهِ قَتْلُهُ، وَمِنْ قَتْلِهِ فَعَلَى دَبَّتِهِ،	نماز کار پیرزنانست ... ۱۳۶
وَمِنْ عَلَى دَبَّتِهِ فَأُنَادِيَتْهُ ٦٥	نهاية الأولياء بداية الأنبياء ٥٤، ٥٥
وَهَلْ يَكْبُ النَّاسُ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ فِي النَّارِ	نهاية الرياضة أن تجدد مع الله قلبك ١٣١
إِلَّا حَصَائِدَ السَّنَنِ ١٣١	والفرار منهم من أخلاق المناققين ١٤٠
هر کرا دلی قبول کند ... ۱۳۶	ورجل ذکر الله خالیا ففاصت عیناه ۱۳۲
هر کس که ندوید گورنگرفت ... ۱۴۴	وعباد الرحمن هُم الَّذِينَ عَبَرُوا ... ۱۲۹
هُمُ الْقَوْمُ لَا يَشُقُّ جَلِيسُهُمْ ۱۲۷	وللخادم أجر من يخدمه ۱۴۱
هیچ چیز وراى خدمت نیست ۱۴۱	ومجالستهم من اخلاق الصادقين ۱۳۹

فهرست اشعار فارسی و عربی

مرغ او بوسعید بوالخیرست ۱۲	نجلت سطوة الجبروت حتی... ۱۰۷
نگارا در سرت سودای ما نیست ۴۰	وا فریادا ز عشق وا فریادا ۳۶
گبر یست درین تم که پنهانی نیست ۱۴۸	آنچ از غم او بجان رسیدست مرا ۱۳۶
آنجا که توفی بپا و سر نتوان رفت ۴۸	زیبا یارا ز توست فریاد مرا ۶۶
گو بر تن من ز فان شود هر موفی... ۱۱۵	سخن کز بهر حق گوئی چه عبرانی چه
ای قبله هر که مقبل آمد کوبت ۱۱۸	سربانی... ۳۶
مقام سلطنت درویش دارد ۱۲۹	نظاره کنان روی خوبت... ۱۱۷
بیچاره کسی که زر ندارد ۲۴	سلام علی دار ام الکواعب ۱۴۴
باد آمد و بوی زلف جانان آورد ۱۲۰	گر خسته دلم بغم سپاری رسدت ۴۸
ای باد تو بوی آشنائی داری... ۱۲۰	کعبه را جامه کردن از هوس است ۱۲۷
از باد جلال مرد مطلق خیزد ۱۲۴-۱۲۵	خبر ما برسانید بمرغان چمن... ۵۸
سخن آن به که با مقدار باشد ۶۳	ما را جز ازین زفان زفانی دگرست ۵۸
سخن آن به که بی هوی باشد ۳۵	فقر در نیستی قدم زدنت ۱۲۹
ناکرده دی آنچه ترا فرمودند ۱۴۴	اعضای وجود من همه دوست گرفت... ۱۳۸
ایشان دارند دل من ایشان دارند ۱۳۵	
مردان رهش زنده بجانی دگرند ۴۵	گر شب عمر مرا ناخن آرد اجل... ۶۶

- زشت باید دید و انگارید خوب ... ۲۶
 ندید دل خسته زارم که کند ۱۱۹-۱۲۰
 منکر بودم عشق بتا را یکچند ۲۶
 اوّل دل را راه غمت سهل نمود ۴۷
 عشق بی درد نا تمام بود ۳۹
 در ره عاشقی دلی باید ... ۴۱
 دنیا چه بود نثار دنیا چه بود ۱۴۳
 بچه ببط اگر چه دینه بود ۱۴۷
 از شه چو صغیر ارجمی روح شنید ... ۵۲
 زحمت غوغا بشهر بیش نبینی ... ۱۲۶، ۵۱
 در عشق توام چو پای در سنگ آید
 ۱۵۲، ۱۴
 که برگذشت که بوی عبیر می آید ۱۵
 سیر آمده ز خویشتن می باید ۶۴
 خلقان جهان بجملگی بشنابید ۱۳۵
 روز فروشد بکوه شمع و شراب آورید ۲۱
 دی ما و می و عیش خوش و روی نگار
 ۱۱۹
 بیداد روزگار جدا کردمان زدوست ... ۵۹
 خوش تر از این در جهان دگر چه بود کار
 ۶۷
 إذا کن شکری نعمة الله نعمة ... ۱۱۵
 هیچ طاعت ناید از ما همچنان بی علتی ...
 ۱۱۵
 فراز کنگره کبر یاش مرغانند ... ۵۳
 دانی که مرا یار چه گفتست امروز ۱۱۸
 سعادت در جهان پیدا است امروز ۱۹
 اگر افتد حجابی اندرین راه ... ۳
 تا خود بکجا رسد سر انجام هنوز؟ ۲۵
 دل یکی داری دوست یکی بس ۴۳
 افسوس و هزار بار افسوس ۵۸
 مردمان منکرند علمی را ... ۱۳۹
 سودای توام در جنون می زد دوش ۱۷
 یک ذره ز کیمای اخلاص ۴
 بوالعجب کاری بود این کار عشق ۸۷
 جهدم که بود که گر نباشد توفیق ۶۷
 هُش دار چگونه می رود ره ... ۴۳
 بیل تا بدرند پوستیم همه پاک ۶۰
 از کمال حال ایشان بی خبر باشد فلک ۱۳۵
 اشکال طریقت نشود حلّ بسؤال ۵۲
 عشقت مرا پاک تر از آب زلال ۱۲۱
 و فستّر الاشجار بالرجال ۸۹

عاقل بچه او مید درین شوم سرای ۱۴۳	بس کز غم تو گزافها می زده ام ۶۵
ای راه ترا دراز نائی ۴۶	بوی بمن آمد و بدومست شدم ۲۱
عزت جلال وصلت با بنده گفت نجما... ۴۹	ای دوست بمرگ خود بسی خرسندم ۶۷
ای نسخه نامه الهی که تویی ۱۲	دریغار روز بر نائی که با یار آشنا بودم ۳۴
اقتلونی با ثقاتی إن فی قتل حباتی ۶۷	من چون ریگم غم تو چون آب خورم ۱۳۹
عاشقا بشنو فزونی از چو من کم کاستی ۵۷	آشفته بر آن رخاں زیبات منم ۱۳۷
آترا که بود ز بندگی آرادی ۴۲	گر بر سر کوی عشق من کشته شوی... ۶۵
آن آوردی چو حق بیاد آوردی ۱۲۳	پیمان شکننا بر سر پیمانت نمی بینم ۱۳۲
اول که مرا بدام خویش آوردی ۲۷	چون نتوانم که با غمت بار نهیم ۳۵
گر عشق نبود و غم عشق نبود ۳۸	صنما ما ز ره دور و دراز آمده ایم ۱۱۷
بیا بر کوی تا از من چه دیدی ۹۳	تا نشناسی که ما ازین جا مانیم ۱۴۹
لطفی بکنی عنایت از سرگیری ۱۱۵	پادشاهانیم و مارا ملک نیست... ۱۳۶
ای کافر گبر نامسلمان تا کی ۶۵	دلاگر عاشق عشق: دون خود تبر آکن ۴۴
دل بغم تسلیم کردم خود شدم نظارتی	فریاد از آن نامهربان افغان از آن پیمان
۶۱.۵۷	شکن ۶۶
دل یکی منظرست ربّانی ۱۳۷.۴۲	سبزه بر آمد از چمن شبه لب نگار من ۶۳
چبست که هیچ سویی ما خود نظری نمی کنی	جانانه من سبوس و بندانه من ۱۳۳
۱۴	آه از غم و آه از غم و آه از غم تو ۱۴
ای دل سخت جان من باز دگر چه می کنی ۱۵	همت آنست که خاکی باشم اندر کوی تو ۴۹
ای مردان هوی و ای جوان مردان هوی...	نه می خورده نه در خرابات شده ۴۰
۱۲۳	در کوی تو معروفم و از روی تو محروم... ۵۱
عرشست نشیمن تو و شرمت نابد... ۵۴	باش تا بر گُل دلت آید... ۱۲۵

فهرست اصطلاحات و ترکیبات و لغات

آینه ۷۱، ۱۱۷، آینه جمال (نمای) ۱۲،	آتش ۱۲۶، ۱۳۵، آتش اشتباقی ۶۳،
۱۱۶، آینه دل ۱۳۲، ۱۴۵، آینه	آتش دل ۱۲۶. آتش (دوزخ) ۱۴،
سیرت ۹۲، آینه شاه ۱۱۶. ۴، مقام	آتش ذکر ۳۹، آتش شقاوت ۶۲،
آینگی ۱۱۷	آتش عشق ۳۹، آتش محبت ۶۶،
ابد ۹۶، آلاء الله الابدیة ۹۶، المردود	۱۱۹، آتش می ۶۳، آتش هوی ۱۰
الابدی ۹۸، حیات ابد ۱۲۳، عنایت	آخرت ۴۸، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۳۲،
ابدی ۱۴۹، مملکت آخرت ابدی	۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۳
۱۴۳	آزادی ۴۲
ابدال ۱۳۴	آسمان ۱۲۷، ۱۳۸، آسمان روحانی
اتصال ۳۹، ۴۰، ۶۲، ۶۷، ۹۷،	(روحانیت) ۹، ۱۰، ۱۱، ۴۱، ۴۴،
اثانیت ۹۱، شرك اثانیت ۷۸، باب	۴۵، ۷۷، آسمان عالم شهادت ۱۱،
الاثنیة ۹۵	آسمان هدایت ۲
احد ۳، ۴۰، ۴۳، ۹۵، ۱۰۷ گفته احدی	آشنا ۳۴، آشناروی ۳۹، آشنایان حضرت
۶۵	۲۷، بوی آشنائی ۲۱، ۱۲۰، مقام
احدیت ۷۷، الف احدیت ۹۱، باب	آشنائی ۲۷، نور آشنائی ۱۳
الاحدية الوحداية ۹۵، بحار الاحدية	آفرینش ۱، ۱۴، ۳۰، ۳۲، ۸۰، ۸۲، ۱۱۶،

ازلى ٨١	اللاهوتية ٩٧-٩٦ ، القبلة الوجدانية
استعداد ٨٠ ، استعداد راه معرفت ٨٢ ،	الاحدية ٩٦ ، الهوية الواحدة الاحدية
استعداد عرفانى ٧٨	٩٧
اسفراق ٥٦	احسان ١١٨، ١١٤، ٨٥، ٨٤، ٦٢، ٤٨
استقامت ٩١ ، ٩٢ ، مقام استقامت ٩١	اختيار ١١٩
اسلام ٢٧، ٧٧، ٨٠، ١٤٩ ، اسلام حقبى	اخلاص ٩٧، ٦٣، ٤
٨١ ، الف اسلام ٧٧ ، تجريد اسلام	ادب ، آداب ١١١، ١١٣، ١٢٠، ١٢٨ ،
١٦ ، دقائق استقامت اسلام ٩٢	١٤٧، ١٢٩
اسم ٤٠، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٨ ، اسم الله ٧٧ ،	ارادت ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٢ ،
اسم الله الاعظم ٧٢، ٧٨ ، اسم هو ٩٢ ،	٦٠، ٦٤، ٧٩، ٨٢ ، ١١٦ ، ١١٩ ،
حروف اسامى ٧٨ ، سر اسامى ٧٧ ،	١٣٥، ١٣٩، ١٤٧ ، ارادت ازلى ٨١ ،
نور اسامى ٧٧، ٧٨ ، از اسم مسمى طلب	ارادت حق ٣٠، ٣١ ، ارادت محبت
کردن ٤٠	١٣، ٣٠ ، انتهای ارادت ١١٨ ، تجلى
اشتياق ٦٣، ٦٦، ١١٩، ١٢٠	ارادت ٣٠، ٣٣، ١١٩ ، ثمرة ارادت
اطمينان ٨١، ٨٢، ٨٧، ٨٨ ، اطمینان دل	٣٠ ، عالم الارادة ١٠٤ ، مرآة الارادة
٩، ١٢٨ ، مقام اطمینان ٨١، ٨٢	١٠٤ ، نور ارادت ١٧
الالهية ٨٥ ، ٩٢ ، احاطة الالهية ٩٧ ،	ازل ، ازلى ٣٠، ٥٣، ٩٦، ١٠٠، ١٠٣ ،
حقيقت كمال الهيت ٩١ ، التجليات	١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧ ، ارادت ازلى
الالهية ٨٦ ، لطائف الاسرار الازلية	٨١ ، الاسرار الازلية الالهية ٩٦ ، الصفة
الالهية ٩٦	الخلقبة الازلية ١٠٤ ، المقبول الازلى
الوہيت ٨٥ ، حضرت الوہيت ٣٨، ٥١ ،	٩٨ ، عالم علم الازل ٩٨، ١٠٠ ، مطلوب

قالب انسانی ۱۱، ۷، ملکوتیات الابدان
الانسانية ۱۰۶ ، نفس انسانی ۱۱۶ ،
۱۱۷، نهاد انسانی ۹، ۱۰، ۱۲، وجود
انسانی ۱، ۳، ۹، ۱۱، ۳۵، ۴۵، ۴۷،
۱۱۷

انفصال ۳۹، ۴۰، ۶۷

الانية ۱۰۷

اوتاد ۹۰

اولوالعزم ۵۶

ایجاد، ایجاد الموجودات كلها ۱۰۴، الایجاد
الاصلي الحقيقي ۱۰۴

ایمان ۵، ۲۷، ۶۵، ۷۴، ۷۷، ۸۰، ۸۱،
۸۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۳۰،
۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ایمان حقیقی ۴،
۸۱، اهل ایمان ۷۶، ۷۷، حقایق ایمان
۹۲، حقیقت ایمان ۸۵، ۹۱، ۹۸،
۱۰۱-۱۲۸، نور ایمان ۹۹، ۱۰۱

باطن ۳، ۲۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۵۴، ۵۹،
۷۶، ۹۲، ۹۳، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸،
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۹، باطن شیخ ۱۴۷،
تجريد باطن ۳، حواس پنجگانه

۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۵۱، صفات
ذات الوهیت ۵۲، عظمت سلطنت
الوهیت ۱۱۵، محبت الوهیت ۱۱۹،
۱۲۰، التجلیات المتواترة الالهية ۸۸،
حقائق الاسرار الالهية ۸۸، دقائق
انوار العظمة الالهية ۸۵

الهام ۳۴، ۴۶، ۵۶

امارگی ۱۰، ۸۰، ۸۱

امانت، بار امانت معرفت ۱۱۶، ۱

امر، اوامر السهي ۱۳، امور الهی ۱۲۲،
۱۵۰، عالم الامر ۱۰۴

انا ۸۷، انانیت ۱۰۷ ح، ۱۱۹، الانانية
الشیطانية ۸۸

انس ۱۲۶، الف الانس ۹۶، سر نعم الانس
۹۶

انسان ۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶،
انسان کامل ۵۶، الانسانية ۱۰۳، ۱۰۵،
حقیقة خلق الانسان ۱۱۲، ۱۱۵، نفس
انسان ۱۱۶، ۱۱۷، دل انسانی ۴۶،
روح انسانی ۱۱، زمین انسانی ۱۰،
۴۴، صفات قاي و روحی انسانی ۳،

۱۳۳ ، بقاء النفس ۴۲ ، ۸۷ ، بقیه	باطن ۱۳۱ . طهارت باطن ۱۳۰ نظر
حباتی ۱۴۹	باطن ۱۱۸
بلاء ۱۲۶ . ۱۲۳ . ۶۶ . ۶۴ . ۴۸ . ۲۷	بخل ۱۰۶ ، ۸
بنده ، بندگان ۱۴ ، ۱۳۰ ، ۶۰ ، ۴ ، ۳۶ ، ۳۰	بدن ۷۴ ، ۴۳ . ملکوتیات الابدان الانسانیة
۴۹ . ۴۳ . ۴۲ ، ۶۵ . ۵۷ . ۵۳ . ۵۲ . ۵۰	۱۰۶
۷۷ ، ۸۰ ، ۸۲ ، ۹۱ ، ۱۱۳ ، ۱۱۴ ،	بدعت ۷۸ ، ۵۹
۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ،	برزخ ۸۴
۱۴۰ ، ۱۴۱ ، بندگی ۱۴ ، ۴۲ ، ۴۹ ،	بشری ، بشریت ۷۷ ، ۱۰۶ ، ۱۱۱ ، اطوار
۸۲ ، بنده نواز (ی) ۱۱۳ ، ۱۱۴ ،	بشریت ۱۱۱ ، زمین بشریت ۹ ، ۱۰ ،
۱۱۸ ، ۱۱۹ . خصوصیت بندگی ۱۲۸ ،	۱۱ ، ۳۶ ، ۴۱ . ۴۴ ، ۴۵ ، سفل بشریت
درون بنده ۴۹ ، مراد بنده ۳۶ ، مقام	۱۲ ، ۴۷ ، صفات بشریت ۳ ، ۴۸ ،
بندگان ۴۴ ، هستی بنده ۴۸	طینت بشریت ۱۳۵ . ظلمت بشریت
بهشت ۹ ، ۵۰ ، ۵۲ ، ۱۱۷ ، ۱۳۵ ، ۱۴۴ ،	۷۵ ، ۷۶ ، ۷۸ . قفص بشریت ۱۲۲ ،
۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، بهشتیان ۱۴ ،	کدورات البشریه ۱۰۰ ، نهایت بشریت
۱۵۲ ، بهشت جاودانی ۹ ، ۱۱ ، ۴۴ ،	۴۵ ، نهاد بشری ۸ ، نهاد بشریت ۶ ،
۴۵ ، بهشت روحانی ۱۰ ، ۱۱ ، ۴۴ ،	۱۲ ، ۴۶ ، ۱۱۱ ، وجود بشری ۱۱ ،
۴۵ ، پادشاهی بهشت ۱۲۹	۸۸
بیگانه ، بیگانگی ۱۲۰ ، ۳۹ ، ۲۷	بصیرت ، اهل بصیرت ۱۴۱ ، دیده بصیرت
بیمار ۱۴۴	۱۱۸ ، عین بصیرت ۷۶
پیر ۱۳۳ ، ۴۷	بعد ۸۱ ، بعد ۹۸ ، مقام بعد ۱۲۰
پیغامبر (پیمبر) ، پیغامبران ۹ ، ۵۳ ، ۵۹ ،	باقی ۵۱ ، ۱۲۹ ، ۱۴۳ ، بقا ۷۵ ، ۱۰۷ ،

تفرید ۵.۳	۱۳۸
تقوی ۱۴۰، ۱۲۲، ۱۲۱	تأیید، التأیید الربانی الرحانی ۸۷
تکلم ۵۶.۵۵	تجرید ۷۷.۵.۳. تجرید باطن ۳
تکوین ۹۷	تجلی ۱۳، ۳۰، ۳۶، ۵۰، ۵۵، ۸۸، ۹۷،
تمکین ۱۳۳	۱۲۶، ۱۳۲، تجلی ارادت ۳۰، ۳۳،
تنزلات. التنزلات الواردة من الجهة الربانية	۱۱۹، التجلیات الالهية ۸۶، تجلی جلال
الرحمانية ۸۵. انوار تنزلات العالم	۱۳۸، التجلیات الربانية ۱۰۵، تجلیهای
اللذنية ۸۸	روحانی ۴۶. تجلی صفات ذات الوهیت
تواضع ۸	۵۲، التجلیات المتواترة الالهية ۸۸،
توبه ۸۴. ۱۶	اهل تجلی ۱۳۲
توحيد ۱۰۷. انوار توحيد ۹۱. سر توحيد	تحقیق ۱۴۹. ۶۰. ۲۱. اهل تحقیق ۴۳،
۹۱، عالم التوحيد ۱۰۵. كلمة التوحيد	۱۵۱
۱۰۶. ۹۶. میدان التوحيد ۱۰۷	تخیر ۸۵. ۴۸، ۲۸، ۲۵
توق ۱۱۲ ۸۴. ۸۳	تربیت ۹۰، ۱۱۷. ۱۱۶، ارباب تربیت
توکل ۶۱	۲۶، اهل تربیت ۲۷
جان ۱۱۹. ۸۷. ۶۳. ۴۸. ۴۵، ۱۵. ۱۳	ترقی ۱۰۳. ۴۵. ۳۷
۱۳۵. ۱۳۲، ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۲۲	نسلیم ۱۳۷، ۱۳۳، ۱۳۰، ۶۰
۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۶. ۱۴۷، جان کندن	نصديق ۹۹، ۶۰، ۶، ۵، ۴
۵۲. جان گدازی ۲۷، جان و روان	نعبد ۵۷
۲۵، ۲، شه جان ۱۷، یعقوب جان	نفرقه ۷۷. ۷۶، بیخ نفرقه ۱۳۲، عالم
۱۵	نفرقه ۷۷، مقام نفرقه ۷۷

بحر معانی ۵۷، در جوهر دل ۵	جبروت ۱۰۷
حال. احوال ۱۲۰، ۶، ۱۲، ۲۵، ۳۵، ۵۲، ۵۷،	جبلت ۱۱۷
۹۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸،	جذبه ۵۱، ۳۸، ۱۲۰، جذبه ربانی ۵۱،
۱۳۹	جذبات حضرت الوهیت ۱۲۰
حجاب، حجب، حجیات ۳، ۵، ۶، ۴۱،	جلال ۱۲، ۵۶، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۱۱۴،
۷۵، ۷۷، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱،	جلال وصل ۴۹، تجلی جلال ۱۳۸
حجیات ظلماتی ۴۶، حجیات غیرت	جمال ۱۲، ۵۶، ۶۴، ۶۶، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۶،
عزت الهی ۵۲، حجیات نورانی و	جمال روحانیت ۷۳، جمال کعبه ۱۲۷،
ظلماتی ۱، ۲۰، ۳، ۵۷، حجاب نورانی	آینه جمال نمای ۱۱۶، مشاهده جمال
۱۲	حضرت ربوبیت ۲۸
حدث ۱۰۳، ۱۰۵، عالم الحدث ۱۰۴	جمع ۷۷، جمع ذاتی ۷۶، جمع شهودی ۷۶،
حرام ۸۰، ۱۳۱	جمعه ۷۲، ۷۶، جمعیت ۲۵، ۲۷،
حرص ۸	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۰، جمعیه القلب
حرف، احرف، حروف ۷۲، ۷۴، ۷۶،	۱۱۳، ۱۲۳، جمعیت در دل ۸، جمعیت
۷۸، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۱۰۰، حرف	دل ۱۲۳، ۱۳۱
الاثبات ۹۵، حرف النفی ۹۵	جنون ۷۶، ۴۹، ۲۲
حسد ۸، حدود ۸	جهاد، جهاد اکبر ۶۷، جهاد اصغر ۶۷
حُسن ۴۸، ۶۲، ۶۴، حسن الصوت ۸۳	جوع ۱۲۳، ۶۱
حسنة، حسنات ۹، ۱۰، ۱۱، ۸۰، ۸۱،	جوهر. جوهر قلب ۷۵، جوهر معنی ۵۲،
۸۵، ۱۳۴، ۱۴۳، حسنات صالحه	جوهر نفس ۷۵، ۱۱۷، جوهرهای
نفس مطمئنه ۴۵، ۹	حقیقت ۶۲، جوهرهای کافی در قعر

حفظ ۸۷، الحظوظ النفسانية ۸۸
 حق ۴۲.۴۳.۵۰.۵۳.۷۴.۷۷.۹۱،
 ۹۲.۹۳.۹۴.۹۸.۱۱۶.۱۱۷،
 ۱۲۲.۱۲۵.۱۲۷.۱۲۹.۱۳۰،
 ۱۳۱.۱۳۲.۱۳۶.۱۴۶.۱۴۸.۱۵۰،
 حق الیقین ۱۰۱، ارادت حق ۳۱.۳۰،
 خاطر حق ۵۱، ذکر حق ۴۲.۱۲۷،
 راه حق ۱۳.۳۶.۵۳.۹۳.۹۴،
 رضای حق ۹۳.۱۴۹، سلطان الحق
 ۸۵، شناخت و یافت حق ۱۱۶.۵۰،
 طالب حق ۱۴۶، ظل حق ۱۳۲،
 مراد حق ۲۵.۳۶.۳۷.۳۸.۳۹.۴۰،
 هدایت حق ۹۰.۹۱.۹۲.۹۳.۹۴.۹۵.۹۶.۹۷.۹۸.۹۹.۱۰۰،
 یاد کرد حق ۴.۴۲.۵۰.

حق ۸

حقیقت ۴۳.۶۲.۹۵.۹۸.۱۰۶.۱۳۸،
 ۱۴۶.۱۴۷، (ضد صورت) ۸۱.۸۲،
 ۹۵، (ضد مجاز) ۸۰.۱۳۷، حقیقت
 اسلام ۳۹، حقیقت (حقایق) ایمان
 ۸۵.۹۱.۹۲.۹۸.۱۰۱.۱۲۸،
 حقیقت تعبد ۵۷، حقیقة حصن

حصن ۹۵.۹۶.۹۷.۱۰۱، الحصن
 الحقیقی ۱۰۱، حصن خایفان ۱۲۶،
 حقیقة حصن الكلمة ۱۰۲
 حضرت، حضرت الوهیت ۳۸.۵۱.۱۱۶،
 ۱۱۸.۱۲۰.۱۳۵.۱۵۱، حضرت
 بی نیاز ۱۴.۱۱۹.۱۳۸، حضرت رب
 الارباب ۱۶، حضرت ربانی ۴۵،
 حضرت ربوبیت ۶.۲۰.۳۸.۴۱،
 ۴۷.۱۱۸.۱۱۹، الحضرة القدسية
 ۱۰۶، حضرة القلب ۱۲۹، حضرت
 نبوت ۸.۲۷.۱۱۲.۱۲۰.۱۲۲،
 آشنایان حضرت ۲۷، اتصال حضرت
 ۶۲، ارادت آن حضرت ۱۱۹.خاصان
 حضرت ۱۲۰.۱۲۸.۱۲۹، طلب
 آن حضرت ۱۳.۳۶.۳۸.۶۴،
 عشق آن حضرت ۳۷.۴۴.۶۴،
 مردود و مطرود (آن) حضرت ۴۷،
 ۱۱۹
 حضور ۸۶، حضور دل ۱۱۹، حضور
 فی السرّ ۸۷، حاضران غایب ۱۳۶،
 دل حاضر ۱۴۰

الكلمة ١٠٢ ، حقيقة الخلق ١٠٣ ،
 ١٠٥ . حقيقة خلق الانسان ١١٢ ،
 ١١٥ . حقيقة الكلمة ١٢٨.٩٥ . حقيقة
 كلمة 'لا اله الا الله' ٩٣.٩٢ ، حقيقة
 كمال ٩١ ، ارباب حقيقة ١٤٩ . بحر
 حقيقة ٥٧.٥٢ . حقيقة حقيقة الايمان
 والكلمة ٩٨ . سلطان الحقيقة ٨٨ ،
 عالم حقيقة ٨٢ . كشف حقايق ١٠٤ ،
 ١٣٩ ، حقيقى (ضد مجارى) ٤٢.٦ ،
 ٥٩.٧٧.٨١.١٠١ ، حيات حقيقى
 ١٣٠ ، معرفت حقيقى ١١٦.٧٧ ،
 مولاي حقيقى ٨٢
 حلال ١٢١.٨٢.٨١.٨٠
 حلم ٨
 حيات ١٢٣.٦٧.٢٦.١٤٧ . حيات ابد ١٢٣ ،
 حيات حقيقى ١٣٠ . الحيوۃ الدنيا ١٣٦ .
 آب حيات ١٣٦.٦٤
 حيرت ٩٧.٢٧.٢٦
 خاص ١٥١.٧٧.٤ . خاصان حضرت
 (خداوند) ١٢٩.١٢٨ ، خاصان
 حضرت نبوت ١٢٠ ، خاص (وخاص
 الخواص) اولياء ٥٣ . خواص ٧٧ ،
 خواص (وخاص الخواص) انبياء
 ٥٦ ، اخص الخواص ٥٤ . اسم خاص
 ٧٧ ، دو صفت خاص قلب ٧٤ ،
 مرتبة خاص محمدى ٥٦ ، ريد خاص
 ٢٠ . ملك خاص ٧٤ . نعمتى خاص ٤
 خاطر ، خواطر ٢٧.٢٩.٣٤.٤١.٤٢ ،
 ٥١.٥٠ . ٨٤ . ٨٥ ، ١٣٠ ، ١٤٧ ،
 خاطر حقى ٥١ . خاطر رحمانى (الرحمان)
 ٤١.٧ . ٨٤ . ٨٥ . خاطر شيطانى ٤١ ،
 خاطر قلبى (القلب) ٤١ ، ٨٤ . ٨٥ ،
 خاطر ملكى (الملك) ٤١ . ٨٤ . ٨٥ ،
 خاطر نفسانى ٤١.٩
 خالق ١٥٠ ، خالقيت ٨٢ . صفة الخالقية
 ١٠٤.٩٦
 خاموشى ١٣١
 خائفه ١٤٥.١٤٤.١٤١.٢٤
 خرقه ١٤٠.٦٥.٣٣.٣٢
 خفى ١٠ ، ٧٤ ، ٧٥ . ٧٨ ، الشرك الخفى
 ٨٨ عين خفى ٧٥
 خلق ٣٥.٥٨.٦١.٩٢.٩٣.١٠٧.١٣١ ،

الكلمة ١٠٢ ، حقيقة الخلق ١٠٣ ،
 ١٠٥ . حقيقة خلق الانسان ١١٢ ،
 ١١٥ . حقيقة الكلمة ١٢٨.٩٥ . حقيقة
 كلمة 'لا اله الا الله' ٩٣.٩٢ ، حقيقة
 كمال ٩١ ، ارباب حقيقة ١٤٩ . بحر
 حقيقة ٥٧.٥٢ . حقيقة حقيقة الايمان
 والكلمة ٩٨ . سلطان الحقيقة ٨٨ ،
 عالم حقيقة ٨٢ . كشف حقايق ١٠٤ ،
 ١٣٩ ، حقيقى (ضد مجارى) ٤٢.٦ ،
 ٥٩.٧٧.٨١.١٠١ ، حيات حقيقى
 ١٣٠ ، معرفت حقيقى ١١٦.٧٧ ،
 مولاي حقيقى ٨٢
 حلال ١٢١.٨٢.٨١.٨٠
 حلم ٨
 حيات ١٢٣.٦٧.٢٦.١٤٧ . حيات ابد ١٢٣ ،
 حيات حقيقى ١٣٠ . الحيوۃ الدنيا ١٣٦ .
 آب حيات ١٣٦.٦٤
 حيرت ٩٧.٢٧.٢٦
 خاص ١٥١.٧٧.٤ . خاصان حضرت
 (خداوند) ١٢٩.١٢٨ ، خاصان
 حضرت نبوت ١٢٠ ، خاص (وخاص

درد ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۵۰،	۱۵۰. ۱۵۱. ابداع الخلق ۹۶، حقیقه
۵۱، ۱۲۶، ۱۳۹، درد افتراق ۶۳،	الخلق ۱۰۳، ۱۰۵. حقیقه خلق الانسان
درد دل ۳۹، ۱۲۶، درد طلب ۱۳،	۱۱۲، ۱۱۵، خلق الخلق ۱۰۴. وجود
درد ۳۲، ۳۸، ۶۱، درد فراق ۶۶، درد	الخلق ۱۰۴، خلقت ۱۱۶، ۱۱۷،
گناه ۱۴	خلقیّت ۸۲
درکه، درکات دوزخ ۹، ۱۰، ۴۴، ۴۵،	خلق، اخلاق ۸ ۳۶، ۶۱، ۱۳۹، ۱۴۰
درویش ۱۲، ۳۳، ۳۴، ۱۲۶، ۱۲۹،	خلوت ۲۰، ۲۴، ۳۳، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۱،
درویشی ۱۲۹	۷۲، ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۳۲،
دل ۴، ۵، ۶، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۱،	۱۳۳، ۱۴۴، خلوت خانه ۲۰، ۳۴،
۲۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴،	۷۳، ۱۴۸، خلوت خانه شاه ۱۳۶،
۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴،	احرام خلوت ۱۴۸ اهل خلوت ۱۴۴
۴۷، ۴۸، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۲،	خود ۱۲، ۳۵، ۴۰، ۴۴، ۵۰، ۶۱، ۶۴،
۶۳، ۶۴، ۷۳، ۷۴، ۹۰، ۱۱۱، ۱۱۲،	۹۳، ۱۲۹، خود بینی ۵۸، خودی
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،	خود ۲۵، ۴۱، ۵۲، ۶۴، ذات خود
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰،	۵۰، همتی خود ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۴۸،
۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸،	۴۹، ۵۱، ۶۲
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶،	دارشفا ۱۴۴
۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲، دل انسانی ۴۶،	درجه، درجات ۸۴، ۱۲۴، ۱۲۹، درجه
دل حقیقی ۴۲، دل مجازی ۴۲، آینه	پیغامبران ۵۹، درجات بهشت ۹،
دل ۱۳۲، ۱۴۵، اطمینان دل ۹، ۱۲۸،	۱۰، ۱۱، ۴۴، ۴۵، ۵۰، درجات
اطوار دل ۱۰، ۱۳، ۴۵، ۴۶، ۷۵،	طریقت ۷، درجه هشتم ۷، ۵۰،

بی‌دلان ۱۲۶ . تصدیق دل ۴ : ۵ :	۷۶ ، ذات قلب ۷۳ ، ذات وصفات
جمعیت (در) دل ۱۳۱.۱۲۳.۸ :	۱۱۶ ، صفت (صفات) ذات ۴.۳ ،
چشم دل ۱۳۲ : حضور دل ۱۱۹ ،	۵۲.۵۳.۵۵.۵۶.۵۷ ، جمع ذی
دایره دل ۷۲ ، کنعان دل ۱۵ : مقام	۷۶
دلی ۱۲۸	ذره . ذرات ۱۰۴.۱۲۷ . ذرات الانوار
دنیا ۸.۲۸.۴۴.۶۳.۶۴.۸۰.۹۳ ،	الرحمانية ۱۰۴ ، عوالم الذرات ۱۰۳
۹۴.۹۷.۹۸.۱۰۲.۱۱۳.۱۲۲ ،	ذکر ۳ ، ۲۰ ، ۳۳.۳۹.۴۰.۴۲.۶۰ ،
۱۲۳.۱۲۹.۱۳۲.۱۳۹.۱۴۱ ،	۶۲.۷۱.۷۳.۷۴.۷۵.۷۶.۷۷ ،
۱۴۲.۱۴۳.۱۴۹.۱۵۰.۱۵۱ ،	۸۳.۸۷.۹۰.۹۹.۱۰۰.۱۱۱ ،
لذات و شهوات دنیاوی ۱۱۱	۱۱۳.۱۱۹.۱۲۱.۱۲۲.۱۲۴ ،
دوزخ ۹.۱۴.۱۳۱.۱۳۵.۱۵۰.۱۵۱ ،	۱۲۵.۱۲۶.۱۲۷.۱۲۸.۱۳۰ ،
۱۵۲ ، دوزخ ظلمانی ۹.۱۰.۱۱.۴۴ ،	۱۳۱.۱۳۲.۱۳۳.۱۳۴.۱۳۸ ،
۴۵ ، دوزخ نفسانی ۱۰.۴۴.۴۵ ،	۱۴۰.۱۴۶.۱۴۷.۱۴۸.۱۴۹ ،
نهاد دوزخ ۱۳۵	ذکر الله ۹۵.۹۶ ، ذکر حق ۴۲.۱۲۷ ،
دوست ۴۳.۵۹.۶۶.۶۷.۱۱۱.۱۲۶ ،	ذکر القلب ۱۰۰ ، ذکر اللسان ۱۰۰ ،
۱۲۷.۱۲۹.۱۳۸ ، دوستان حقیقی	آتش ذکر ۳۹ ، آداب الذکر ۱۱۳ ،
(مجازی) ۵۹.۶۸	۱۲۸ ، استهتار ذکر ۳ ، اهتزاز ذکر
دوگانگی ۴.۲۷.۴۳.۴۸ ،	۱۴۹ ، تلقین ذکر ۲۰.۲۲.۲۵ ،
دیوانه ، دیوانگان ۳۹.۴۹.۱۲۶.۱۳۵ ،	۱۳۵.۱۴۸ ، نور ذکر ۴۰.۴۶ ،
ذات ۴۹.۵۰.۹۱.۹۸.۱۰۰ ، ذات اصلی	۷۵.۷۶.۸۵.۹۹.۱۴۹ ، واردات
۷۷ ، ذات خداوند ۵۳ ، ذات عشق	ذکر ۷۵.۳۹.۴۰.۴۲.۷۳ ،

۶۵، ۶۰، رضای رحمن ۱۴۲، رضای	۹۹، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۴۶
معبود ۶۰، ۲۵	ذوق ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۶۴، ۸۳، ۸۴،
رقص ۲۴	۸۶، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۴
روح: ارواح ۱، ۷، ۸، ۹، ۱۳، ۲۶، ۳۶،	راه ۳، ۵، ۶، ۷، ۱۱، ۱۲، ۲۵، ۴۳، ۴۶،
۳۷، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۶۳،	۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۷۸، ۱۱۷،
۷۴، ۷۵، ۸۷، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴،	۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۷،
۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۵، روح انسانی	۱۴۸، راه حق ۱۳، ۳۶، ۵۳، ۹۳،
۱۱، روح علوی ۱، ۷، ۹، روح	۱۲۵، راه خدا ۶۲، ۱۴۳، راه دین
محمد (ی) ۳۰، ۹۸، جبرئیل روح ۵۵،	۱۴۰، راه راست ۱۴۴، ۱۴۵، راه
چهره روح ۱۳۰، سیمرغ روح	طالبان ۱۲۶، راه طریقت ۶۱، ۱۴۶،
۱۲۰، مرغ روح ۱۲۲، وجه روح	راه عبودیت ۸۲، راه معرفت ۸۲
۷۴، ۷۶، عالم ارواح ۹۸، ۱۴۱،	ربوبیت ۳۸۰، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۵۱، ۸۵،
الروحانیه ۱۰۵، آسمان روحانیت	۱۱۸، ۱۱۹، آفتاب ربوبیت ۴۰، سر
(روحانی) ۹، ۱۰، ۱۱، ۴۱، ۴۴،	ربوبیت ۱۳۹
۴۵، ۷۷، الانوار الروحانیه ۸۸، انوار	رحمت ۸، ۳۱، ۶۶، ۷۷، ۱۱۴، سطوات
روحانیت ۴۸، الاوصاف الروحانیه	انوار رحمت ۱۱۵، الرحمن ۷۷: الرحیم
۱۰۶، بهشت روحانی ۱۰، ۱۱، ۴۴،	۷۷، روحانی صفت ۱۳۸
۴۵، تجاهیای روحانی ۴۶، جمال	رزق ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۱۳
روحانیت ۷۳، خلاصه روحانیت ۷۴،	رسل ۵۶
سرابستان روحانی ۱۶۶، سرائر	رضا ۱۳۳، رضای پادشاهی ۱۵۰،
الروحانیه ۸۵، السماء الروحانیه ۹۷،	رضای حق ۹۳، ۱۴۹، رضای خدا

سرّ. اسرار ١٠، ٤٤، ٤٦، ٦١، ٦٤، ٧٦،

٧٨، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٦، ١٠٤،

١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٨،

سرّ ربوبيت ١٣٩، سرّ سرّ ٨٣، سرّ

كار ٤٧، ٥٢، سرير السرّ ٨٥، سيمرغ

سرّ ٦١، عين سرّ ٧٤، ٧٥، نور سرّ

٧٥، ٧٦، ٩٩، ١٠١، السرار ١٠٧

سعادت ١٣، سعادت دوجهانى ١٤٢، ٧

سعادت سرمدى ١٤٩، چشمه سعادت

٦٢، فلک سعادت ٢

سکر ٧٥

سلامت ١٧، ٦٢، ٦٦، ٧٧، ٩٣، ١٣١

سلوك ١٣، ٧٨، ٨١، ٩٧، ١١٣،

١٢٠، ١٤٦، سلوك راه ٢٥، سلوك

شريت ٥٤، سلوك طريق ٥٤، ٥٥،

اصحاب سلوك ١١١، اهل سلوك ٧٦،

سير وسلوك ١٢٠، ١٢٣، ١٢١،

١٣٣، ١٣٨

سماع ٧١، ٧٣، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ١٢٦

سنت ٢، ٣٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ١٤٥،

سنت احدى ٦٥، سنت الهى ١٩،

١٠٦، علو روحانيت ١٢، ٤٥، ٤٦،

٤٧، صفات روحى انسانى ٣، صفة

القلبية الروحانية ٨٧

رونده، رونندگان ١٤٨، ١٤٩، راه روان

١٢٦

رؤيت ١٩، رؤية العلم ١٠٧، رؤية الفقر

١٠٧، رؤية الوعد والوعيد ١٠١، مقام

الرؤية ٨٦

رياء ٣٥، ١٠٦، طاعات مرآتى ٦٣

رياضت ٢، ١٩، ٤٨، ٦٨، ١٣٠، ١٣١،

١٣٧

زمين ١٢٧، ١٣٨، زمين انسانى ١٠، ٤٤،

زمين بشريت ٩، ١٠، ١١، ٣٦، ٤١،

٤٤، ٤٥، زمين قالب ٤٦

زهد، زاهدى ١٩، ٢٨، ٥٨، زاهد، زهاد

١٦، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨

سالک ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧،

٤٨، ٥١، ٧٨، ٨٤، ١٠١، سالک

سائر ٤٥، ٨٥، سالک السيار ٩٦،

٩٩، ١٠٤، سالک صادق ٥١، المرید

السالک ٨٣

سخاوت ٨

شرع : شریعت ۲، ۳۷، ۵۲، ۶۱، ۶۷،
 ۸۲، ۹۵، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۸،
 ۱۲۰، ۱۳۸ : اهل شرع ۷۶، سر
 شریعت ۳۷، ۱۲۰، سلوک شریعت
 ۵۴، علم شریعت ۶۲، کمال شریعت
 ۵۴، نعمت شریعت ۵۴

شغاف ۱۰

شفقت ۸، ۱۳، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۶
 شکر ۱، ۱۷، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، شکر
 شکر ۱۱۴، ۱۱۵، شکرانه دادن ۶۵
 شناخت ۵۰، شناخت و یافت حق ۱۱۶،
 خداوندان شناخت و معرفت ۱۴۹

شوق ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۱۱۲،
 ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۹، شراب شوق ۱۲۶
 شهوت ۸، ۳۳، ۳۶، ۶۰، ۱۲۳، ۱۳۱،
 شهوات نفس ۱۳، ۳۶، ۱۲۱، لذات
 و شهوات دنیاوی ۱۱۱

شهود ۷۸، ۸۶، شهود الله ۸۶، شهود هستی
 ۵۰، جمع شهودی ۷۶، عالم شهود حق
 ۷۸، مقامات شهود مصطفوی ۷۹
 شبح، مشایخ ۲۵، ۴۷، ۵۸، ۸۸، ۹۲،

سنت شوم ۹۳، سنت موسوی ۳۳
 سیاه، سیاهی ۴۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵،
 ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱

سیر : سیر در لامکان ۴۵، سیر فی الله ۶،
 السیر فی سواحل البحار اللاهوتیة ۹۷،
 السیر من معرفة الصفات الى الذات ۸۶،
 سیر و سلوک ۳، ۱۲، ۴۶، ۱۲۰، ۱۲۱،
 ۱۳۳، ۱۳۸، السائر ۸۸، عمل سائران
 ۱۳۰، السبار ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۹،
 سیئه، سیئات ۹، ۱۱، ۸۰، ۸۱، ۸۵،
 ۱۳۴

شاهد ۱۰، شاهدان بارگاه اله ۱۳۶

شبه ۸۰، ۸۱

شراب، شرابخانه فضل ۱۱۴، شراب
 شوق ۱۲۶، شراب ظهور ۱۱۴،
 شراب عشق ۱۳۵، شراب وصال
 ۶۴، شرب مقامات ۱۲۲، شربت
 ۱۱۱، ۱۲۶

شرك ۴۳، ۸۰، ۸۱، ۹۶، ۱۰۶، شرك
 اثنانیت ۷۸، الشرك الخفی ۸۸

شره ۸

٣٠: صفات بشرية ٤٨: ٣، صفت
 تكلم ٥٥: الصفة الخالقية ٩٦: ١٠٤.
 صفات دلي ١٢٨، ١٣٦: صفات ذات
 ٥٢: ٥٦، ٥٧، ١١٧، دو صفت ذات
 ٤: ٣: هشت صفت ذات ٥٥، نود و
 نه صفت ذات ٥٣. نهصد و دو صفت
 ذات ٥٦: الصفات الذميمة ١٠٦.
 صفت رحمت ٧٧، صفت صلاحيت
 ١٢١، صفات غيرت الهى و جلال
 سلطنت پادشاهى ١٢: صفات فعل
 ٥٣، صفة القلب ٨٨: ١٢٨، صفة
 القلبية الروحانية ٨٧. صفات قلبي و
 روحى انسانى ٣. دو صفت خاص
 قلب ٧٤. صفات قهر ٣١. ٣٢.
 ١٤١: صفات كمال ٥٣. صفات لطف
 ٣١، ١٤١، صفات المذكور ٩٩،
 صفت مراد ٣٦، صفات معشوق ٧٦،
 صفات ملكيت ٧٤: صفت مهربانى
 ٧٧، صفات نقص ٥٣، انوار الصفات
 ١٠٤. ذات و صفات مرد ٨١. صورت
 ذات و صفات (خدا) ٩١، عالم الصفات

١١٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٤، ١٤٧،
 مشايخ طريقت ٦١، ١١٢، ١٢٤،
 ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦،
 ١٤٠، ١٤٧، باطن شيخ ١٤٧: محبت
 شيخ ١٤٧. نفي شيخ ١٤٧
 شيطان: شيطاني ١٥٠، ٣٧، ٦١، ٦٧،
 ٨٧، ٩٠، ٩٦، ٩٧، ١٠١، ١٠٣،
 ١٠٦، ١١١، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣،
 ١٣٤. الالتقاوات الشيطانية ٩٥. الانانية
 الشيطانية ٨٨، تصرفات شيطاني ١٢.
 خاطر شيطاني ٤١. لشكر شياطين ٣٦،
 لشكرهاى نفس و شيطاني ٣٧.
 وساوس شيطاني ٣
 صبر ١٢٣، ١٣٢، ٦٠
 صحو ٧٥
 صدر ١٠، ٨١، ٨٥
 صدق ١٢٢، ١٣٣، ١٣٤، صادق ٩٩،
 سالک صادق ٥١، طالب صادق ١٢
 صفت، صفات ٥٠، ٧٤، ٨٠، ٨١، ٩١،
 ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦،
 ١١٦، ١٣٨، صفت ارادت ١٣،

طبیعت ۵۹، زنگ (زنگار) طبیعت ۱۳۱،

۱۴۵، ظلمت طبیعت ۱۲۲، ۱۲۸

طریق ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۱۳۹، ۱۴۸،

طریق الحق ۱۲۷، طریق الذکر ۱۲۷،

طریق ذکر و خلوت ۱۳۳، طریق راست

۱۲۱، طریق زهد ۲۸، طریق فی الله

۵۲

طریقت ۲، ۳۷، ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۱،

۶۷، ۸۸، ۹۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۸،

۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹، طریقت

محمدی ۱۹، طریقت مصطفی ۱۴۶،

ارباب طریقت ۳۸، ۵۲، ۵۸، اصحاب

طریقت ۱۴۴، اهل طریقت ۱۳۹،

جاده طریقت ۱۲۰، درجات طریقت

۷، راه طریقت ۱۴۶، ملوک طریقت

۵۴، ۵۵، عقبات طریقت ۷، مرتد

طریقت ۴۷، مشایخ طریقت ۶۱،

۱۱۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۴،

۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۷، منازل طریقت

۵۰۰۷

طلب ۷۷، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،

۹۸، معرفة الصفات ۸۶، معرفت

ذات و صفات ۱۱۶، نیستی (در)

صفات ۴۹، ۵۰

صفه، اصحاب صفه ۱۲۲

صلاح ۴۸، ۸۰، ۸۱، ۹۲، ۱۱۳، ۱۲۰،

۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۵، حسنات صالحه ۹،

۴۴، ۴۵، عمل صالح (اعمال صالحه)

۱۱، ۲۸، ۴۳، ۶۰، ۸۴، ۱۰۶، قوت

صالح ۲۸، مرد صالح ۹

الصمد ۱۰۷، افکار اسرار الصمدانیه ۸۵

صوفی، صوفیان، صوفیه ۱۱۱، ۱۱۳،

۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۹، آداب

صوفیه ۱۱۱، ۱۲۰، عوام صوفیان

۱۳۰

صوم ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۳

طاعت ۱۴، ۲۶، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۸۱، ۸۲،

۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹،

۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱،

۱۵۱، طاعات مرانی ۶۳، انوار طاعت

۹۰

طیب ۱۴۴، ۱۴۵

۸۳، ۷۸	۱۴۷، ۱۴۱، طلب آن حضرت ۳۶،
طهارت ۱۳۰، طهارت باطن ۱۳۰، طهارت	۶۴، طلب اتصال ۶۲، طلب ارادت
ظاهر ۱۳۰	آن حضرت ۱۱۹، طلب این معنی
ظاهر ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۷۶، ۸۱، ۱۲۰،	۱۱۲، طلب راه حق ۱۳، طلب عمل
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،	۵، طلب المحجوب ۹۷، طلب مراد
۱۴۷، ۱۴۹، ظاهر این علم ۳، ظاهر	حق ۶۶، طلب مطلوب ۲۸، طلب
حال ۲۰، حواس پنجگانه ظاهر	معشوق ۳۹، ۶۴، درد طلب ۱۳، ۳۲،
۱۳۱، طهارت ظاهر ۱۳۰	۳۸، ۶۱، کمال طلب ۱۲۱، طالب
ظلم ۷، ۸، ۲۸، ۱۲۳، الظالم لنفسه ۷	۵، ۱۲، ۳۶، ۴۴، ۴۶، ۵۲، ۶۱،
ظلمت، ظلماتی ۱، ۲، ۳، ۹، ۱۰، ۱۱،	۶۴، ۶۵، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۹،
۱۳، ۵۷، ۶۶، ۸۱، ۱۰۳، ۱۰۶،	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۷، طالب این
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۴۰، ظلمت بشریت	حدیث ۶، طالب این معنی ۱۴۶،
۷۵، ۷۶، ۷۸، ظلمت رب دنیا ۶۳،	طالب تفرید ۵، طالب حق ۱۳۸،
ظلمت طبیعت ۱۲۲، ۱۲۸، ظلمت	۱۴۶، طالب راه ۷، ۱۱، ۱۴۸،
مبتدعان ۵۸، ظلمت (ظلمات) نفس	طالب صادق ۱۲، طالب عاشق ۱۱،
(نفسانی) ۹، ۱۴، ۱۷، ۱۰۰، ۱۰۱،	۳۶، ۶۴، طالب عشق ۶۴، طالب
ظلمت نهاد بشریت ۱۱۱، ظلمت	کمال ۱۴۶، طالب مراد ۷۷، مراد
هو ^۱ ۱۷، ۷۷، شخصی ظلماتی ۱۴۸	طالب ۴۶
عالم ۱۱، ۱۲، ۹۰، ۹۸، ۱۳۵، عالم اجساد	طور، اطوار، اطوار بشریت ۱۱۱، طور
۱۴۱، عالم الارادة ۱۰۴، عالم الارواح	خفی ۷۸، اطوار دل ۱۰، ۱۳، ۴۵،
۹۸، ۱۴۱، عالم الامر ۱۰۴، عالم بدن	۴۶، ۷۵، طور سر ۷۸، اطوار قلب

عبدیت ۸۲، ۸۵، ۸۷، اسرار حقائق	۷۴، عوالم التركيب ۱۰۵، عالم تفرقه
العبدية ۸۵	۷۷، عالم التقدير ۱۰۴، عالم التوحيد
عبودیت ۸۲، ۸۶، ۱۱۸	۱۰۵، عالم الحدث (الحديث) ۸۵، ۱۰۴،
عجب ۸	العالم الحسی السفلی ۸۶، عالم الحق ۸۵،
عدل ۸	عالم حقیقت ۸۲، عالم الخلق ۱۰۵،
عدم ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،	عوالم الذرات ۱۰۳، ۱۰۴، عالم شهادت
۱۱۷، عالم عدم ۷۵، مرآة العدم ۱۰۴	۷، ۹، ۱۱، ۲۶، ۳۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱،
عرش ۵۴، ۹۸، ۱۲۸	عالم شهود حق ۷۸، عالم صغری ۱۱، عالم
عرفان ۵۷، ۷۸، ۱۲۸	الصفات ۹۸، عالم عدم ۷۵، ۷۸،
عزالت ۱۳، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۶	عالم علم الازل ۹۸ - ۱۰۰، العوالم
عشق ۱۴، ۲۶، ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹،	العلویة الربانیة ۱۰۴، عالم العلی العلوی
۴۰، ۴۴، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۷۴،	۸۶، عالم غیب ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۲۶،
۷۶، ۷۷، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۱۰۰، ۱۲۰،	۳۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۳۲، عالم فنا ۷۸،
۱۲۱، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۲، عشق بازی	عوالم قدس الملک ۱۰۳، ۱۰۵، عالم
۲۷، ۶۲، عشق بتان ۱۵، ۲۶، آتش	الکون ۹۷، عالم معرفت ۸۱، عالم
عشق ۳۹، ذات عشق ۷۶، عین عشق	ملکوت ۱۳۲، عالم وجود ۷۵، عالم
۷۴، نور عشق ۴۰، ۷۴، ۷۷، عاشق،	وحدت ۹۱، هژده هزار عالم ۴۱
عاشقان، عشاق ۷، ۱۲، ۲۷، ۳۷،	عبادت ۴۳، ۸۲، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۳،
۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۵۰، ۵۷، ۶۲،	۱۲۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶،
۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵،	۱۵۱، عبادة الثقلين ۱۳۵، عباد
۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، عاشق	ونیکمردان ۱۳۴، ۱۳۸،

نوازی ٢٧، ٦٢، عاشق وار ١١٧،	١١٩.١٢٠.١٣٥.١٤١. عمل سايران
١٢٢. عاشق ٤١. ٦٦. طالب عاشق ١١	١٣٠. عمل صالح ٢٨. ٤٣. ٦٠. ٨٤،
العصمة ١٠٢	١٠٦. طلب عمل ٥. نيت عمل ٥
عقبه، عقبات ٥٠. ١٢٦، عقبات دوزخ	عنايت ١٣. ١٤. ٦٢. ٦٥. ١١١. ١١٤.
نفسانی ١٠. ٤٤. ٤٥. عقبات طریقت	١١٥. ١٤٩، عنايت ربانی ١١. ١٣٦.
٧. عقبات هوئی ١٣٤	عنايت ربوبیت ٥١. بار عنايت ١٢٥
عقبی ٤٤. ١٢٣. ١٤١. ١٤٣. ١٥٠،	غضب ٨. ٣٦
عقل ٣٧. ٣٨. ٤٨. ١٢٦. ١٣٢. ١٤٣،	غطاء ٩٩. ١٠٠. ١٠١
١٤٦، عاقل ٢٦	غفلت ١٣. ١٥. ١٧. ٢١. بوادی الغفلات
علم ٧. ١٢٦. علم الارل ٩٨. ١٠٠. علم	الشیطانة ٩٧. زنگت غفلت ١٤٥
اولین وآخرین ١٢٣: العلم بأنه لا اله	غیب ١٥. ١٧. ٣٥. ٦٣. ٩٧. ١٠١. ١٣١.
الا الله ٩٧، العلم بوجود غیره ٩٧، علم	غیب عالم مدن ٧٤. غیب غیب ١٠،
شریعت ٦٢، علم فريضه ٦٠، العلم	غیب غیب غیب ١٥٠، عالم غیب ٧.
القديم ٨٧. علم قرآن ٢٤، العلوم	٩. ١٠. ١١. ٢٦. ٣٥. ٩٩. ١٠١،
اللدنية ٨٨، العلم المجرد الواحدانی	١٣٢، عالم غیب مثنی ١٠. ١١، ولایت
بالذات ١٠٤، علم معارف حق ٩٢،	غیب ٣٧، اشکال غیبی ٩٢. اشباى
العلم الموروث ٢. علم اليقين ٨٣. ١٠١،	غیبی ٧٥، فتوح غیبی ١٦، ٢٥،
ظاهر این علم ٣	٤٧. ١١٢، نور غیبی ٣٧، الواردات
عمل، اعمال ٥، ٤٦. ٧. ٨٠. ٨١. ٨٤،	الغيبية ٨٦. ٨٧. ٨٨، غيبت ٦٠،
١٢٤. ١٢٥. ١٣٠. ١٣٦. ١٤١،	غیوبة ١٠٧. غایبان حاضر: حاضران
اعمال اركان ٥، عمل الثقلين ٣٨. ٤٧،	غایب ١٣٦
	غیر، اغیار ٣٦. ٤٢. ٤٣. ٤٨. ٥٠. ٧٧،

وادی الفقر ۱۰۳، ۱۰۶، فقرا، فقیران

۱۳۸، ۱۳۷

فکر، افکار، افکار اسرار الصمدانية ۸۵،

انوار ذکر وفکر ۷۵، ۷۶، ۱۱۹، منع

الافکار والاذکار ۹۶

فناء ۴۶، ۸، ۷۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۴۹،

فناء الحظوظ ۸۷، ۸۸، فناء ذکر العبد

فی ذکر الله له ۱۰۰، فناء الفناء ۷۸،

۱۰۷، فناء النظر الى العبدية ۸۶، فناء

النفس ۸۷، فانی شدن هستی عاشق در

معشوق ۶۴، دنیای فانی ۱۴۳

فؤاد ۱۰

فیض، الفيض الاول ۹۷، الفيض من مهب

الذات الى عالم الصفات ۹۸، فیض

فضل الله ۱۰۵

قال (ضد حال) ۵۷، ۵۲، ۳۵، ۲۵، ۶

قالب ۱، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۲۰، ۳۶، ۶۶، زمین

قالب ۴۶، قوام قالب ۱۴۰، قوت

قالب ۸۲، کسوت قالب ۵۷

قبض ۳۴

قبيحه، قبايح ۹، ۱۰، ۴۴، ۴۵

۹۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹،

۱۳۰، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۱، دفع الاغيار

۹۶، غيريت ۱۵۰

غيرت ۸، ۳۶، غيرت الهی ۱۲، ۶۴،

۶۵، غيرت دين ۹۳، غيرت عزت ۳،

۵۲، قباب غيرت ۵۸، ۶۶، ۱۳۶

فتوح، فتوحات، فتوحها ۱۶، ۲۵، ۴۷،

۱۱۲، ۶۳

فراغت ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۹، فراغت از غير

خداوند ۱۲۲، فراغت بحق ۸، فارغ

۱۴۰

فراق، بارفراق ۱۴، تاب فراق ۶۵، خار

فراق ۴۷، ۶۳، درد فراق ۶۶

فرد ۴، ۹۱، فردانیت ۹۰، ۹۱، انوار

الاذکار الفردانية ۸۵، الکعبة الفردانية

۸۴

فردوس اعلى ۱۳۷، ۵۶

فساد ۱۵، ۴۳، ۸۰، ۸۱، ۹۲، ۱۳۲،

۱۴۲، ۱۴۵

فقر ۹۷، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۲۹، ارباب فقر

۵۷، رؤية الفقر ۱۰۷، کمال الفقر ۹۷،

۷۶، ۷۸، ذات قلب ۷۳، ذکر قلب	قدس، عوالم قدس الملک ۱۰۳، ۱۰۵،
۱۰۰، صفة القلب ۸۸، عرش قلب	مقربان حظيره قدس ۱۱۷، الحضرة
۷۷، کعبه قلب ۷۷، محراب جامع	القلسية ۱۰۶
کعبه قلب ۷۶، صفات قلبي وروحى	قديم ۶۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،
انسانى ۳	۱۱۵، کنه قدم ۵۶، قديم ۵۶، ۵۵،
قلندروشان ۱۳۵	۶۷، ۱۰۰،
قناعت ۸	قرب ۸۱، ۱۰۰، مقام قرب ۱۲۰، قربت
قهر ۳۱، ۳۲، ۱۴۱، قهر نفس ۱۳۱	بحق ۸، ۶۱
قيامت ۶۵، ۶۶، ۷۶، ۹۳، ۱۳۲، ۱۳۷،	قضا، نهنگ قضا ۴۶
۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۰، فردای قيامت	قطب ۲۱
۶، ۱۰، ۱۳۵، ۱۳۷، قلب قيامت ۶۶	قلب ۸، ۱۰، ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۷۱، ۷۲،
کبر ۸	۷۳، ۷۴، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۸،
کبريائى ۶۶	۹۰، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۵،
کبريت احمر ۵۸	۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۵،
کرام الکاتبين ۱۳۱	۱۴۶، قلب قيامت ۶۶، قلب کردن
کرامت، کرامات ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۶۱،	۲۵، ۹۱، اطوار القلب ۷۸، ۸۳، انوار
۱۲۶	اسرار القلب ۱۰۱، تصفية القلب ۱۰۰،
کرسى ۱۲۸	جمعية القلب ۱۱۳، ۱۲۳، جوهر قلب
کشف ۵۴، ۵۵، ۱۰۱، کشف حقایق	۷۵، حضرة القلب ۱۲۹، خاطر قلبي
کشف حقیقة الشقاوة ۱۰۴، ۱۳۹،	(القلب) ۴۱، ۸۴، ۸۵، خانه قلب
۹۸، کشفیات ۶۸، مکشوف ارباب	۴۰، دایرة قلب ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵،

طلب ۱۲۱، کمال مرتبه خود (نفس)
 ۱۱۶، کمال (نهایت مرتبه) نبوت
 ۱۳۱، ۵۶، ۵۴، کمال نهایت ولایت
 ۵۳، ۵۴، کمال و نهایت کار ۴۶،
 حقیقت کمال الهیت ۹۱، صفات کمال
 ۵۳، طالب کمال ۱۴۶، کاملان راه
 حق ۱۲۵، انسان کامل ۵۶، شیخ
 کامل ۱۳۳
 گشایش ۱۲۹، گشاده شدن درهای غیب
 ۱۳۱، گشاده شدن راه دل ۱۲۵
 گناه ۶۱، ۹۳، ۱۳۶، اندوه گناه ۳۶، درد
 گناه ۱۴، بی گناه ۱۳۵، ۱۳۶
 لاهوت، بحار الاحدیه الالهوتیه ۹۶، ۹۷
 لدنی، العلوم الدنیه ۸۸
 لطف ۳۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹،
 ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۱، الطاف حضرت
 ربوبیت ۱۱۸، الطاف عنایت ۱۱،
 ۱۱۴، لطیف ۴، ۶۶، رزق لطیف
 ۱۱۳، روح لطیف ۱، ۹، غطاء لطیف
 ۹۹، معنی لطیف ۵۷، ۸۳، لطیفه ۳۶،
 لطائف، ۱۰۴، لطائف الاسرار الازلیه

طریقت ۵۸
 کفر ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۵۰، ۶۵، ۸۰، ۸۱،
 ۹۶، ۹۸، ۱۳۹، ۱۴۹، کافر ۶۵،
 ۶۶، ۸۰، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱
 کلمه ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، کلمه الله، کلمه
 التوحید ۹۶، ۱۰۶، کلمه لا اله الا الله
 ۴، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، حصن
 الکلمه ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، حقیقه
 حصن الکلمه ۱۰۲، حقیقه صور
 الکلمه ۹۸، حقیقه الکامه ۹۵، ۹۸،
 ۱۰۰، ۱۲۸، حقیقت کلمه لا اله الا الله
 ۹۲، ۹۳، حقیقه الکلمه ۹۸،
 صور الکلمه ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰،
 موالید الکلمه الخبیثه ۱۰۳، ۱۰۶،
 نور (انوار) سر (اسرار) الکلمه ۹۸،
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۹
 کلتی ۱۴۹، مقصود کلی ۱۴۷
 کمال ۳۷، ۶۴، ۶۶، ۹۱، ۱۲۲، ۱۳۴،
 ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۶، کمال جلال
 و جمال ۵۶، کمال شریعت ۵۴، کمال

الالهية ۹۶، لطائف سرّ الله في العبد ۹۶،	محاسبه ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، محاسبة النفس
لطائف صنيعه ۱۱۶، ۱۱۷، لطائف	۸۴
هدايت ۱۱۱	محبّ ۳۰، ۳۶، ۵۹، ۶۰، ۸۳، ۹۶، ۹۷،
لوآمگي ۸۱، ۸۰، ۱۰	۱۱۱
لوح محفوظ ۱۳۳	محبّت ۸، ۱۳، ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۶،
لون، الوان ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۹۱	۵۹، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۹۶، ۹۷، ۱۱۶،
ماهية ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵	۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۹،
مباح ۸۱، ۸۰	محبّت شيخ ۱۴۷، آتش محبت ۶۶،
مبتدع ۵۹، ۵۸	۱۱۹، آفتاب محبت ۱۳، اثر محبت
متابعت ۵۸، ۶۰، ۱۴۵، ۱۴۶، متابعت سفت	۱۳، ۲۰، ارادت محبت ۱۳، ثمره
۲، ۶۱، متابعت سيد رسل ۱۳۵،	محبّت ۳۰، خلعت محبت ۲، ۱۱۴،
متابعت شريعت ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۰،	۱۲۰، ۱۴۶، ساقى محبت ۱۷، صدف
متابعت طريقت ۱۱۱، ۱۲۱، متابعت	المحبة ۹۶، صفت محبت ۳۰، معرفت
محبوب ۱۱۸، متابعت محمد ۸۲	محبّت ۱۲۱، مقام محبت ۱۴۶، نور
متكلم ۵۵	محبّت ۹۷، ۱۱۱
مجاز، مجازى ۶، ۴۲، ۸۰، ۸۱، ۹۷، ۱۲۲،	محبوب ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۸۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۵،
۱۳۷، استغناى مجاز، معرفت مجازى	۱۱۸، ۱۲۷
۷۷	مخلص ۴، ۱۲۹
مجاهده ۲، ۱۹، ۴۷، ۴۸، ۶۸، ۷۵، ۹۹،	مخلوق ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۰،
۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۴	۱۵۱، ۱۵۲، خلاصه مخلوقات ۱۱۱
مجنوب ۱۳۳، مجذوب طاير ۴۵	مذكور ۳۹، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۷، نور

۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۴، مردان حق

۹۰، مرد صالح ۹، مرد طالع ۹.

مرد مطلق ۱۲۴. ذات وصفات مرد

۸۱، ذوق مشارب مردان ۲۰، ۱۲۲.

مردوار ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۴۳، جوان

مردان ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۵

مرگ ۶۷، چهارمرگ معجل ۱۲۳، مردگان

نفس ۶۷، مردن نفس ۲۳

مرید ۲۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۷، ۵۵.

۵۶، ۵۸، ۵۹، ۷۷، ۹۶، ۹۷، ۱۱۸،

۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳.

مرید ارادت حق ۳۰، مرید خاص

۲۰، مرید راه حق ۳۶، مرید راه

طریقت ۱۴۶، المرید السالک ۸۳،

مرید مراد حق ۳۶، مرید ممیز ۱۴۷

مست ۲۱، ۳۴، ۶۶، مستان یزدان ۱۳۵

مشاهده ۳۸، ۵۰، ۶۴، ۷۴، ۷۸، ۸۳،

۸۶، مشاهده و معاینه صفات الی ۱۱۶

مشتاق ۶۳، ۶۴، ۸۳، ۸۴، ۱۲۶، ۱۳۵

مشرّب، مشارب القرب ۱۰۰، ذوق

مشارب مردان ۲۰، ۱۲۲

مذکور ۴۰

مرآت ۱۰۱، مرآة الارادة ۱۰۴، مرآت

سیرت ۷۹، مرآة العدم ۱۰۴، مرآت

وجه روح ۷۴

مراد، مرادات ۳۰، ۶۰، ۷۷، ۹۵، ۹۶،

۹۷، ۱۰۱، ۱۲۶، ۱۵۱، مراد بنده

۳۶، مرادات جاودانی ۷، مراد حق

۲۵، ۳۰، ۳۶، مراد طالب ۴۶، مراد

معشوق ۷۶، مراد مولای حقیقی ۸۲،

مرادات نفس ۳، ۱۳، ۳۶، ترك مراد

۲۵، روی از مراد خود گردانیدن

۱۳، ۳۲، ۳۳، ۳۶

المراقبة ۸۳، ۸۵، ۸۶، مراقبت معبود ۱۱۸

مرتبه، مراتب ۷، ۵۳، ۵۶، ۸۶، ۱۱۶.

۱۳۴، مرتبه خاص محمدی ۵۶،

مراتب ششگانه (درجه هشتم طریقت)

۷، ۵۶، سه مرتبه انبیاء ۵۶، سه مرتبه

اولیاء ۵۳

مرد، مردان ۵، ۷، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۳،

۴۴، ۴۵، ۴۶، ۶۲، ۶۴، ۸۱، ۱۲۳،

۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲،

مشرك ۴۲

مشیت ۱۱۹، ۸۰

مطلوب ۸۱، ۶۵، ۶۱، ۵۲، ۴۴، ۳۸، ۷

۱۵۱، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۱۷، ۱۱۳، ۱۰۱

مطمئنگی ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۵۱

معبود ۴۴، ۵۷، ۶۳، ۱۳۴، ۱۳۸، رضای

معبود ۶۰، ۲۵، مراقبت معبود ۱۱۸

معرفت ۳۰، ۳۲، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۴،

۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۳،

۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳،

۱۴۹، معرفت باری ۱۱۶، ۱۱۷،

معرفت حقیقی ۷۷، ۱۱۶، معرفت

ذات و صفات ۱۱۶، معرفت الصفات

۸۶، معرفت مجازی ۷۷، آفتاب

معرفت محبت ۱۲۱، اهل معرفت ۵۹،

۹۰، ۹۲، بارامانت معرفت ۱، ۱۱۶،

چشمه آب حیات معرفت ۶۴، خلعت

معرفت ۳۰، درخت معرفت ۶۰،

دُررالمعرفة ۹۶، شاهباز معرفت ۱۲۶،

صدف درالمعرفة ۹۷، کمال معرفت

۱۱، ۳۰، ۳۸، گل معرفت ۱۲۵، نور

معرفت ۷

معشوق ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۰، ۶۲،

۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۶، ۷۷، ۱۲۰، ۱۲۱،

نور معشوق ۴۰

معصیت ۱۴، ۱۵، ۲۶، ۶۱، ۸۱، ۱۳۵،

۱۳۶، دُرد معصیت ۱۳، کدورت

معصیت ۱۲۱، گرد معصیت ۳۶

المغیبات ۹۸، ۹۹، ۱۰۱،

مفرد ۳، ۵، ۶، ۷۷، ۹۱،

مقام ۷، ۱۲، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۲،

۵۳، ۵۶، ۶۵، ۷۵، ۸۳، ۸۴، ۸۶،

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶،

۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۶، مقام آشنائی ۲۷،

مقام آیینگی ۱۱۷، مقام اخص الخواص

۵۴، مقام استقامت ۹۱، مقام اطمینان

۸۱، ۸۲، مقام افسردگی ۱۱۹، مقام

انبیاء ۵۶، مقامات اولیاء ۱۲۵، مقام

امارگی ۸۱، مقام بُعد ۷۷، ۱۲۰،

مقام بندگان ۴۴، مقام بیضگی ۴۸،

مقام تفرقه ۷۷، مقام التوبة ۸۴، مقام

جمع شهودی ۷۶، مقام حق الیقین ۱۰۱،

کلی ۱۴۷، دیوار مقصود ۵۰
مکان ۳۶، ۴۵، ۵۸، لامکان ۴۵، قدم
لامکانی ۴۵، ۵۱

ملا مت ۱۳، ۱۷، ۴۷، ۶۲، بی ملا مت ۶۶
ملک ۴، ۳۷، ۷۴، ملک جاودانی ۱۳۸،
ملک سلیمان ۱۲۹

ملک، ملائکه ۱۱، ۵۶، ۷۱، ۷۴، ۸۵،
۱۳۵، ۱۴۱، ملک روح ۱۲۵، خاطر
الملک (ملکی) ۴۱، ۸۴، ۸۵، صفات
ملکیت ۷۴، عولم قدس الملک ۱۰۳،
۱۰۵، لشکرهای ملک ۳۶

ملکوت، ملکوتیات الابدان الانسانیة ۱۰۶
البحار الملکوتیة ۹۷، عالم ملکوت ۱۳۲
ملهمگی ۸۰، ۸۱، ۸۲
الممكن ۱۰۵

مناجات ۱۴، ۳۰، ۹۲، ۱۲۸، ۱۳۵
المناسبة ۸۳، ۸۵، ۸۶
منزل، منازل (ومراحل طریقته) ۳، ۶،
۷، ۱۲، ۱۳، ۵۰

موجود ۷۸، ۱۰۰، ايجاد الموجودات ۱۰۴،
زبدۀ موجودات ۱۱۱

مقام الحيرة ۹۷، مقام دلی ۱۲۸، مقام
مقام روحانی ۴۵، مقام الرؤیة ۸۶،
مقام ساطنت ۱۲۹، مقام الشوق والتوق
والذوق ۸۴، مقامات شهود مصطفوی
۷۹، مقام عبدیت ۸۲، ۸۷، مقام
قرب ۱۲۰، ۱۴۱، مقام لوازمگی ۸۱،
مقام المحاسبة ۸۳، ۸۴، ۸۵، مقام محبت
۱۴۶، مقام المراقبة ۸۳، ۸۵، مقام
المشاهدة ۸۳، ۸۶، مقام مطمئنگی ۵۱،
۸۱، مقامات مقربان ۲۰، مقام الملكية
والقلبية ۸۵، مقام ملهمگی ۸۱، مقام
المناسبة ۸۳، ۸۵، مقام نجات ۱۳۱،
مقام نفس امّاره ۱۳۱، مقام نفسی
۱۲۸، مقام نیستی ۱۱۹، مقام وجد
۱۱۹، شرب مقامات ۱۲۲

مقرب، المقربون ۸۵، ۱۳۴، مقربان
حضرت ۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۵۱،
مقربترین کل مخلوقات ۳۸، مقامات
مقربان ۲۰

مقصود ۷، ۲۵، ۴۰، ۶۰، ۱۱۳، ۱۱۷،
۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۸، مقصود

مؤمن ٢، ٨٠، ٨٥، ٩٨، ٩٩، ١٢٨،	٨٠، ٨١، ١١١، ١٣١، نفس انسان
١٥٠، ١٣٠	١١٦، ١١٧: نفس انساني ١١٦، ١١٧،
نار ٣٩، ٤٠، ٤١، ٩٨، ١٢٩، نار ذكر	نفس كافر ٦٦. نفس لوامه ١٠، ٤١،
٤٠، نار عشق ٤٠، ناريت ٧٧، نيران	٨٠، ٨١: نفس مطمئنه ٩، ١٠، ١١.
اوصاف الصفات النفسانية ١٠١	٤١، ٥١، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٧، ٨٨.
نار ٤٠، ٥٢، ٦٢، ١١٩	١٢٨: نفس ملهمه ١٠، ٤١، ٨٠، ٨١،
نبرت، نبوى، نبي، انبياء ١٨، ١٩، ٤٧،	٨٢: نفوس ناطقه ٩٢. نفس نحس
٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٧٣، ٧٨، ٧٩.	٣٤. اصنام الآلهة المنفية النفسانية ٩٥،
١٠٣، ١٠٥، ١٣٩، حضرت نبوت	تبديل وتغيير نفس ١٤٩، تركية النفس
١٢٠، ١٢٢، كمال (نهايت) نبوت	١٠٠. جوهر نفس ٧٥. الحفظ
٥٤، ٥٦، ١٣١، معجزة نبي ١٩،	النفسانية ٨٨. خاطر نفساني ٩، ٤١،
نور نبوت ١٢١	دوزخ نفساني ١٠، ٤٤، ٤٥. ريب
نجات ١٣١، ١٤٨	نفس ٣٥، ٩٠، شكوك نفساني ١٣٣،
نفس ٨، ٩، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٣،	شهرات نفس ١٣، ٣٦، ١٢١. صفرت
٣٣، ٣٤، ٤١، ٤٢، ٤٧، ٥١، ٥٩،	نفس ٧٥، ظلمت نفس (نفساني) ٩،
٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٧٦، ٨٠، ٨١،	١٤، ١٧، ١٠٠، ١٠١، قهر نفس ١٣١،
٨٤، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٣،	كنعان نفس ٤٧، لشكرهاى نفس و
١١٦، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢.	شيطاني ٣٧، محاسبة النفس ٨٤، مخالفت
١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦،	نفس ٢، ٤٧، ٦٧، ١٢١، ١٣٤،
١٣٨، ١٤٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠.	مرادات (هواجس) نفس (نفساني)
نفس اماره ٩، ١٠، ١٣، ٤٦،	٣، ١٣، ٣٦. مزاج نفس ٧٦. مفاوز

۱۱۵، انوار روحانیت ۸۸، ۴۸، نور

سپید ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۸، نور سر

۷۵، ۷۶، ۹۹، ۱۰۱، نور سرخ ۷۱،

۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷، انوار الصفات

۱۰۴، انوار صوم و صلوة ۷۵، انوار

طاعت ۹۰، نور عشق ۴۰، ۷۴، ۷۷،

نور علم یقین ۱۰۱، نور عین یقین

۱۰۱، نور غیبی ۳۷، نور (سر) الكلمة

۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۹، نور المحبة ۹۷،

۱۱۱، نور مذکور ۴۰، نور معرفت ۷،

نور معشوق ۴۰، نور نبوت ۱۲۱، نور

النبي ۱۰۵، نور وضو ۷۳، نور هدايت

۹۸، ۱۲۲، انوار هستی جلال وصل

او ۴۹، حجاب نورانی (از نور) ۱،

۲، ۳، ۱۲، ۵۷، ذرات الانوار الالهية

۱۰۴، ذرات الانوار الرحمانية ۱۰۴،

روح نورانی ۹، قنادیل نور ۲۵

نهاد ۱۲۱، نهاد انسانی ۹، ۱۰، ۱۲، نهاد

بشری ۸، نهاد بشریت ۶، ۱۲، ۴۶،

۱۱۱، نهاد دوزخ ۱۳۵، نهاد نفس ۷۵

نیاز ۱۴، ۲۵، ۲۷، ۴۰، ۶۲، ۱۱۹، درد

الاصناف النفسانية ۸۴، ۸۸، مفاوز

هوی (اهوای) نفسانی ۱۲، ۹۷،

مهالكك النفس ۱۲۹، نهاد نفس ۷۵،

نیران اوصاف الصفات النفسانية ۱۰۱،

هوی (اهوای) نفس ۹۰، ۱۴۳،

نفس ۱۴۱، نفس اشتیاق ۱۱۹، انفاس

المشتاقين ۱۳۵، هم نفس ۱۲۶،

نماز ۱۶، ۲۰، ۶۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۰،

۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰،

نور، انوار ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱،

۴۶، ۵۲، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷،

۸۱، ۸۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۱،

۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۰، نور آشنائی ۱۳،

نور آفتاب ربوبیت ۴۱، نور آفتاب

همت ۲۴، نور اخضر ۷۲، ۷۶، ۷۸،

نور ارادت ۱۷، انوار الاذکار الفردانية

۸۵، نور اسامی ۷۷، ۷۸، انوار تنزلات

العلوم اللدنية ۸۸، انوار توحید ۹۱،

نور حق یقین ۱۰۱، نور دل ۱۲۸،

نور ذکر ۴۰، ۴۶، ۷۵، ۹۹، ۱۴۹،

انوار ذکر و فکر ۷۵، ۷۶، انوار رحمت

رونده ۱۴۹، وجود مطلق ۷۵، وجود	ونیاز ۱۱۷، ۱۱۸، گردنیاز ۱۳۵
موجودات ۷۸، وجود ناز ۴۱، وجود	نیت ۱۶، ۲۶، ۹۴، ۱۱۲، نیت توبه ۱۶،
نور ۴۱، صحرای وجود ۵۷، ۱۱۷،	نیت زیارت ۲۳، ۱۱۲، خلوص النية
عالم وجود ۷۵	۹۹
وجه ۷۴، وجهی از نور ۷۱، ۷۴، وجه	نیستی ۴۸، ۴۹، ۱۲۹، ۵۰، نیستی در ذات
روح ۷۴، ۷۶	۴۹، ۵۰، نیستی (در) صفات ۴۹،
وحدت، وحدانیت ۹۲، ۱۳۲، وحدت	۵۰، عین نیستی ۴۹، مقام نیستی ۱۱۹
خداوندی ۴، باب الاحدیة الوجدانية	واحد ۳، ۹۵، میدان الهویة الواحدية
۹۵، سرّ وحدت ۷۷، ۹۱، صورت	الاحدیة ۹۷
وحدت ۹۱، عالم وحدت ۹۱، العلم	وارد، واردات ۷۳، ۷۵، ۸۵، واردات
المجرّد الوجدانی ۱۰۴، القبله الوجدانية	ذکر ۷۵، الواردات الرحمانية الربانية
۸۴، ۸۵، القبله الوجدانية الاحدیة ۹۶	۸۸، الواردات الغیبیة ۸۶، ۸۷، ۸۸
وصال، وصل، وصلت، وصول ۱۴، ۲۷،	واقعه، وقایع ۱۹، ۷۳، ۹۲، ۱۳۹، ۱۴۷،
۴۷، ۴۹، ۶۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۵۲،	صاحب واقعه ۹۰
شراب وصال ۶۴، مسجد اقصی وصال	وجد ۱۱۹
۱۳۴، الوصول الى حقيقة الايمان ۱۰۱،	وجود ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۳۴، ۳۷، ۴۰،
وصول باسلام حقیقی ۸۱، وصول	۴۱، ۵۰، ۷۷، ۷۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱،
بايمان حقیقی ۸۱، وصول بعالم حقیقت	۱۰۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، وجود انسانی
۸۲، وصول بعالم معرفت ۸۱، حقیقت	۱، ۳، ۹، ۱۱، ۱۴، ۳۵، ۴۵، ۴۷،
وصول بجانب کمال ۳۷، العجز عن	۱۱۷، وجود بشری ۱۱، ۸۸، وجود
الوصول الى كنه الحقائق ۱۰۴، واصلان	الخلق ۱۰۴، وجود ذا کر ۷۳، وجود

۴۸، هستی حق ۴۸، ۵۰: هستی خود

۴۰، ۴۸، ۵۱، هستی عاشق ۶۴: هستی

نور (نار) ۴۰، انقطاع از هستی خود

۶۲، انوار هستی جلال ۴۹، بحر هستی

۴۹، دریای هستی ۴۶، شهود هستی

۵۰، قشر هستی ۴۹، ۱۱۹، محجوب

هستی خود ۴۱، مرغ هستی ۱۱۹:

مغرور هستی خود ۴۷

هم: هموم ۹۱، ۹۲: جامع هموم ۷۶

همت ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۴۹، ۹۰، ۹۲، ۱۱۲،

۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۸، آستین همت

۱۲۲، براق همت ۱۴۴، برکات همت

۱۱۲، ۲۱، علو همت بارگاه ۱۳۵،

گوشه چشم همت ۱۲۳، مرغ همت

۱۱۷، نو آفتاب همت ۲۴

هوی، اهواء ۱۷، ۲۵، ۳۵، ۴۲، ۴۶، ۶۰:

۶۵، ۶۷، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۹۷، ۱۲۲،

۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۵۰، هوای

نفس ۹۰، ۱۴۳، آتش هوی ۱۰،

ظلمت هوی ۷۷، عقبیات هوی ۱۳۴،

مفاوز هوای نفسانی ۱۲، ۹۷، نهنگ

حضرت ربوبیت ۱۱۹

وضو ۶۰، ۷۳، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، نور

وضو ۷۳

وعد، وعده، وعید ۹۸، ۱۰۱، ۱۴۹:

۱۵۰، ۱۵۱، رؤیة الوعد والوعید ۱۰۱

وقت ۳۹، ۵۶، ۶۴، ۸۶، ۱۳۷، ۱۵۰،

اقتضای وقت ۱۵، ۵۰، اول وقت

۱۲۰، سر وقت ۱۲، ۲۰، میزان الوقت

۸۴

ولایت، ولی، اولیاء ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۵،

۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۷،

۱۵۱، آشیان ولایت ۱۲۲، ابتدای

ولایت ۵۲، ۵۴، ۱۱۸، اوج ولایت

۱۱۱، کمال نهایت ولایت ۵۳، ۵۴:

مهابت ولایت ۲۰، ۶۴، نهایت مقامات

اولیاء ۱۲۵

هدایت ۵۳، ۶۷، ۷۶، ۹۰، ۹۲، ۱۱۴،

۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶، آسمان هدایت ۲،

اسب هدایت ۱۱۷، لطایف هدایت

۱۱۱: نور هدایت ۹۸، ۱۲۲

هستی ۴، ۴۰، ۵۰، ۱۱۱، ۱۲۵، هستی بنده

هوی ۱۵ ، هاویه هوی ۱۳	رضای رحمن ۱۴۲ ، شناخت و یافت
هویت ، هوای هویت ۶۱ ، ۶۴ ، میدان	حق ۱۱۶
هویت ۱۱۷ . میدان الهویه الواحده	یقین ۹۰، ۹۴، ۱۰۱، ۱۳۳، اهل یقین ۱۱۲،
الاحدیة ۹۷	حق یقین ۱۰۱، علم یقین ۱۰۱:۸۳،
بادکرد ۵۰، ۴۳، ۴۲، ۴	عین یقین ۱۰۱:۹۸
بار ۱۹، ۳۴، ۳۶، ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۱۱۸،	یکی ۴۳. یکنا ۹۱
۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، اشتیاق بار ۱۲۰	یگانه ۴۳. ۴، یگانگی ۴۸:۱۴۰، ۴
یافت، یافت تشریف ابن طریق ۱۹، یافت	

جدول خطا و صواب

ص	س	خطا	صواب
۴	۸	سر	مس
۶	۸	اول	الاول
۸	۷	عضب	غضب
۸	۱۶	أعیر	أعیر
۱۸	۸	خیر	خیبر
۱۹	۵	إنا	إناء
۲۵	ح	سحن جمع	سحن میان جمع
۴۳	ح	خرقة	خرقة
۹۳	۶	مسترد	(کذا: شاید مشتری صواب باشد)
۹۹	۵	الحجب	یحجب
۱۰۷	۴	الانبة	الانبة
۱۲۹	۷	مغفرت	(کذا، گویا معرفت صواب باشد)
۱۳۳	ح	السائی	السائر
۱۳۸	۱۷	هرزه	(در اسرار التوحید چاپ دکتر صفا ص ۱۴۹ «هویدا» آمده است، و در نسخه خطی آن متعلق به بنده برگ ۹۸ آ «هو» خوانده می شود)
۱۴۷	۱-۲	بزفان جان	بزفان [و] جان

TABLE DES MATIÈRES

de la partie française

INTRODUCTION

I. LE PLAN DE LA PRÉSENTE PUBLICATION

A. Les écrits d'Isfarâyinî	1
B. Les textes publiés ici	3
C. Problèmes d'édition	6

II. L'AUTEUR

A. L'identité	6
B. La courbe de vie	7
1. La période de formation	7
2. La maturité	12
a) Le <i>khânqâh</i> et les disciples	12
b) Le milieu baghdâdien: politique et religion	15

III. LA VOIE MYSTIQUE SELON ISFARÂYINÎ

A. La "pédagogie spirituelle"	19
1. Les pratiques spirituelles	20
2. Le rôle du <i>shaykh</i>	28
a) La fonction initiatique	28
b) La fonction psychagogique	31
B. La doctrine du "Révélateur des Mystères"	42
1. La structure des "voiles"	42
2. Le rang de l'état mystique par rapport à l'état prophétique	43

NOTES DE L'INTRODUCTION

47

LE "RÉVÉLATEUR DES MYSTÈRES"

1

(Traduction du texte persan)

NOTES DE LA TRADUCTION

77

INDEX

93

POST-SCRIPTUM

109

POST-SCRIPTUM

Les différentes parties dont se compose le présent volume ont été préparées dans des conditions assez inégales. En effet, l'établissement du texte persan principal et la traduction française remontent essentiellement à l'époque où, sous la direction du regretté Henry Corbin, nous avons commencé à nous occuper d'Isfarâyinî pour obtenir, en 1964, le diplôme de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Cette partie, revue et augmentée de plusieurs autres textes isfarâyiniens (*Annexes A et B*), fut imprimée à Téhéran à partir de 1971, au fur et à mesure de nos séjours en Iran, rendus possibles grâce à la générosité du Conseil des Arts du Canada et du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, ainsi qu'à la décision du Directeur de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université McGill, le professeur Charles Adams, de nous déléguer à la *Tehran Branch* de cet Institut. À Téhéran comme à Montréal, la sympathie témoignée à l'égard de nos recherches par M. Adams, fut pour nous une constante source d'encouragement.

Si la parution de ce volume a été retardée, hélas! de plusieurs années, c'est parce que l'Introduction est passée, sous notre plume, par plusieurs étapes de transformation. Confiée finalement aux soins d'une imprimerie montréalaise, elle est le résultat de plusieurs années de recherches accomplies tantôt en Orient, tantôt en Occident. Étant donné que le matériel accumulé de cette manière ne se résume pas en quelques pages, et que nous voulions quand même garder à l'Introduction le caractère d'une simple présentation de la personne et de l'oeuvre d'Isfarâyinî, nous avons fini par reléguer dans les notes, devenues ainsi assez copieuses, il est vrai, tout ce qui nous semblait dépasser ce cadre général. D'une manière semblable, les notes de la Traduction ont été agrandies dans certains cas pour préciser ce que l'Introduction n'a pu traiter que d'une manière allusive. C'est pourquoi, dans l'espoir de compenser ce déséquilibre, nous avons muni l'ensemble de la partie française d'un Index général renvoyant à la fois à l'Introduction (chiffres en italiques) et à la Traduction.

Si le présent ouvrage a pu finalement paraître, malgré les préoccupations que l'on connaît, dans la Collection *Dânish-i Îrânî*, c'est bien grâce à la fidélité et à l'énergie infatigable de notre collègue et ami, le professeur Mehdi Mohaghegh; nous tenons à lui exprimer ici notre très vive gratitude. Nos remerciements vont aussi à notre étudiant, M. Syed Shah Khusro Hussaini, qui a aimablement accepté d'établir l'Index de la partie arabo-persane. De plus, les passages manuscrits en arabe et en persan qu'on trouve dans la partie française, sont de sa main également. Enfin, nous avons une dette envers nos amis français, en particulier MM. Michel de Miras et Yann Richard, qui ont bien voulu revoir notre texte d'un point de vue stylistique.

Montréal, mai 1979

H. L.

INDEX GÉNÉRAL

Zarkûb, Najmuddin 53
Zayd (b. Ḥāritha) 57
Zhukovskij, V. 62, 64. 69
zoroastrien 73
Zubdat al-ḥaqā'iq 79
Zulaykhā 80

INDEX GÉNÉRAL

Trimingham, J. S. 53, 54, 66

Tucci, G. 88

Tuhfat al-barara (fi'l-masâ'il al-'ashara) 55, 62, 65

Tûrapushti, Shihâbuddin 18

Tûsî, Rashîduddîn 10, 11, 12, 27, 28

Tustari, Sahl; "Sahlî" 4, 59, 68, 72, 88, 90

Uljâytû (Khudâbanda, Ilkhân) 2, 9, 13, 16, 17, 18

Umar 18

Umar b. 'Abdal'azîz 92

unique (*wâhid, yakî*) 70, 4, 78, 79

unité, unicité (*waḥdat*) 70, 5, 79

simât-i w. 73

unitude, un (*aḥadiya, aḥad, yaḡâna*) 70, 4, 44, 47, 78, 79, 87

aḥadî et *aḥmadî* 73 / *nûr-i a.* 33 (voir lumière) / *qurb jam' al-a.* 73

Urwa (*li-ahl al-khalwa wa'l-jalwa*) 24, 60, 63

Usayrân, A. 48, 59, 79

Ushnû 91

Ushnuhi, (Tajuddîn) Maḥmûd 68, 69, 91

Ushnuhi, Şadrûddîn 91

Uşûl al-'ashara 69

Uşûl min al-kâfi 57

vertus: v. ascétiques 20s., 59 / sept v. de l'âme pacifiée 37 / sept v. et sept vices 43, 9, 10, 12, 13, 39, 48, 49, 79, 80, 81

voile, voiles (*ḥijâb, parda*) 3, 22, 24, 31, 32, 34, 42, 43, 65, 67, 68, 71, 1, 2, 3, 6, 7, 15, 16, 17, 44, 45, 51, 58, 62, 73, 81, 87; voir aussi lumière (et ténèbres) / v. et "stations" (*maqâm*) 67, 68

Volonté (*irâdat, murâd, mashîyat*): v. divine, créatrice (*irâdat, murâd*) 43, 45, 15, 28, 33-35, 39, 83, 90 / v. divine foncière (*mashîyat*) 32, 33 / "volontariat" (*irâdat*, fait d'être *murîd*) 29, 45, 52, 67, 24, 77 / volonté du "serviteur" et v. de Dieu (*murâd*) 39 / v. du *shaykh* (*murâd, irâdat*) 30, 23, 24, 26 / lumière de la v. voir lumière / "pied" de la v. mystique 30, 70

wajd voir extase

walad (titre): *al-walad al-a'azz al-arshad* 14; voir aussi *farzand*

walâyat, wilâyat, walî, awliyâ' 17, 18, 24, 29, 30, 42-46, 63, 67, 72, 73, 23, 52, 57-61, 71, 84, 86, 90 / *w.* = fondement d'islâm et *imân* 17

waqt (instant privilégié, moment) 46, 69, 73, 43, 56, 62, 86

Wâsiṭî, Abûbakr 64, 72

Waṣîyat ('Alî-i Lâlâ) 60, 69

Waṣṣâf 15, 48, 91

Watt, M. 67

Wensinck, A. J. 67, 72, 79

wujûd voir être, existence

Yahya, O. 53, 72, 77

Yanâbî' al-ḥikma 4, 36

yaqîn (certitude): *'ayn al-y.* 57 / *ḥaqq al-y.* 18, 57 / *'ilm al-y.* 18, 57

Yâqût 54, 91

Yâzar (?) 68

Yazdân-shinâkht 81

Yâzûr 91

Ẓahiruddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Buzghush 14

INDEX GÉNÉRAL

- ṣuḥbat* 11, 12, 16, 17, 18, 53, 54
 Suhrawardī (*Shaykh al-ishrāq*) 15, 16, 81, 86, 88, 90
 Suhrawardī, Abū'n-Najīb; Suhrawardiya 11, 14, 19, 26, 53
 Suhrawardī, Abūḥafṣ 'Umar 11, 33, 59, 63, 66, 72
 Sujāsī, Ruknuddīn 54
 Sulamī, Abū 'Abdirrahmān 72
 Sûlāmish (émir) 57
 sunnisme, sunnite 33; cf. 18s.
 sympathie (pour la créature, *shafaqat*) 9, 15, 32, 33, 34, 39, 80, 85
 Syrie 91

Ta'arruf 64, 72, 77, 87, 88
Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiya (Anṣārī) 68, 88
 Ṭabari 67
ṭabī'at voir nature
 Tabrizī, Najibuddīn Ridā 61
tadakduk 32, 64
Tadhkirat al-awliyā' 83, 87, 88, 92
Tadhkirat al-mashāyikh 6, 11, 49, 50, 52, 53, 58
 Tafaddulī, T. 86
tafrīd (esseulement) 22, 3, 6, 78
Tafsīr (Tustarī) 59, 68, 72, 90
taḥayyur voir stupéfaction
Tahrīr-i tārikh-i Waṣṣāf 48
tajallī (théophanie, épiphanie) 28, 30, 32, 38, 45, 62, 64, 70, 71, 55, 85, 87, 88, 89 / *t.-i dhikr* 38 / *t.-i Haqq* 64 / *t. rabbānī* 35, 40, 64 / *t. rūḥānī* 35, 40, 64, 51 / *t. de l'attribut de Volonté (irādat)* 45, 15, 33, 37, 39, 83 / *t. des attributs de l'Essence* 45, 57, 61
tajrid (détachement du monde) 3, 6, 78
Tajrīd fī kalimat at-tawḥīd 5, 62, 72, 81, 85
 Tājuddīn (vizir) 16
 Takūdār (Ilkhān) 15
Tamhīdāt 48, 49, 59, 62, 64, 67, 68, 82, 85, 86, 88
tanazzulāt 41
Tanqīḥ al-abḥāth 55
Ṭarāyiq al-ḥaqāyiq 73
tarbiyat 19, 32
Tārikh-i guzida 49
Tārikh-i Uljāytū 56, 57
Tārikh-i Waṣṣāf al-ḥadrat 55, 91
ṭariq: t.-i inziwā wa khalwat 11, 53 / *t.-i ṣuḥbat* 11, 18, 53 / *t. fī Allāh* 42, 69, 57 / *t. ilā Allāh* 69
ṭariqat (voie mystique) 18, 19, 24, 44, 45, 72, 2, 40, 52, 56, 57, 60, 68, 74, 89; voir aussi *sharī'at*, *ḥaqīqat* / *t. mohammadienne* 18, 22 / *t. nūrīya isfarāyiniya* 14, 26 / *t. rukniya* 14 / *mashāyikh*, *ustādān-i t.* (maîtres initiés) 21, 30, 35, 63
tawakkul (confiance en Dieu) 54, 67
tawba ("conversion", repentir) 18, 19; cf. 29, 52
tawḥīd 70, 77, 88
 bisāt-i t. 73 / lumière du *t.* 20 (voir lumière)
 testaments 7, 13, 14, 21, 50
 Tha'labī, Abū Ishāq 85, 90
 théophanie voir *tajallī*
 Tirmidhī *al-ḥakīm* 57, 67, 72, 73, 77
 tombes (des anciens maîtres) 12, 50, 52, 26, 83, 84
Traité acéphale (Simnānī) 54, 60
 "Transoxaniens" (école) 88

INDEX GÉNÉRAL

- samâ`* 4, 10, 27s., 40, 41, 62, 64
 Samî'i. K. 67
 Sanâ'i 85, 86, 87, 89
 Saqaṭi, Sari 88
 Sarâni (?) 25
 Sarrâf, M. 53, 85
 Sarrâj. Abûnaṣr 33, 57, 64, 68, 77, 85, 87, 88, 90, 91
 Satan, satanique 8, 16, 28, 29, 34, 51, 66, 67, 68, 3, 15, 19, 40, 45, 67, 71, 74, 82
Sawâniḥ 67, 90, 91
 Sâwiji, Sa'duddîn (vizir) 16, 55, 70, 72
sayr 63, 69, 3
 sayr fî Allâh 42, 69, 7 / *sayr ilâ Allâh* 69
 Sezgin, F. 49
Shadd al-izâr (min ḥaṭṭ al-awzâr 'an zuwwâr al-mazâr) 54, 91
shafâ'at 44
shâfi'ite 18
 Shâh Mir, Sayyid Hibatullâh 26s., 62
shâhid ("témoin de contemplation") 11, 82, 83
shahwat (appétit, faculté concupiscive) 9, 15, 39, 67, 80, 86
 Shams ul-'urafâ' 59
 Sharafuddîn Sa'dullâh (Akhî) 24, 47, 52
Sharḥ-i shaṭḥiyât 88
Sharḥ-i ta'arruf 68, 88, 90
Sharḥ al-fiqh al-akbar 90
Sharḥ al-maṣâbiḥ 18
Sharḥ 'alâ fuṣûṣ al-ḥikam 86
Sharḥ 'alâ'l-ḥikam al-'atâ'iyâ 59
sharî'at (religion pratique) 34, 44, 45, 72, 2, 40, 41, 57, 60, 68, 74, 89; voir aussi *ṭariqat*, *ḥaqîqat*
 Shiblî, Abûbakr 9, 52, 54, 84, 85, 88
 Shihâbuddîn (poète) 70, 91
Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî: Oeuvres philos. et mystiques 64, 81, 86, 88, 90
shî'isme, *shî'ite* 17, 18, 19, 44, 48, 52, 57, 64, 72, 73
 Shîrâz 14
 Shîrâzi, Junayd 54, 91
 Shîrâzi, Quṭbuddîn 16
shirk voir idolâtrie
shuhûd (présence contemplative; Vision) 40, 41, 65; voir aussi contemplation
 shuhûd Allâh 40, 41 / *sh.-i hastî* 55
shuhûdiyya 88
 Shûniziya (Baghdâd) 13, 54
 Sijistâni, Amir Iqbâl 51
 Sijistâni, Jamâluddîn Yahyâ 62
 Sijzi, Abu'l-Waqt 11, 12
 silence (*khâmûshî*, *samt*) 9, 19, 20, 25, 52; voir aussi *dhikr* "silencieux"
Silsilat al-awliyâ' 50, 51, 54
 Simnân 8, 24
 Simnâni, 'Alâ'uddawla 13s. et *passim*
 Simnâni, Jalâluddîn 47
 Simnâni, Sharafuddîn 16, 47, 55
Simṭ al-majîd 14, 62
 Sinâi 64, 89
sirr voir conscience secrète
 Spuler, B. 55, 57
 stupéfaction (*ḥayrat*, *taḥayyur*) 41, 29s., 53, 88

INDEX GÉNÉRAL

- Qazwin 88
 Qazwini, Ḥamdullāh 6
 Qazwini, M. 54, 90, 91
 Qīṣaṣ al-anbiyā' 83
 quiétude (*iṭmīnān*) 21, 80; voir aussi âme (pacifiée), cœur / qu. (*muṭma'innagi*) 56, 80 /
 qu. (*āsūdagi*) 70
 Qurashi, Abulqāsim 14
 Qurrā'i, Ja'far Sulṭān 47, 50, 51
 Qushāshi, Ṣafīyuddīn 14, 26, 27, 62
 Qushayrī, Abulqāsim 30, 36, 51, 62, 63, 66, 68, 72, 79, 86
 Qūt al-qulūb (*fī mu'āmalat al-maḥbūb*) 48, 59, 77, 78, 86, 87, 90, 91, 92
 quṭb 17, 24
 quṭb al-abdāl 63 / q. al-irshād 63

 Rāfi'i, Kamāluddīn 'Abdurrahmān (Shaykh) 15
 Rasā'il an-nūr fī shamā'il ahl as-surūr 1, 2, 3, 36, 47
 Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā 85
 Rasā'il-i jawānmardān 53, 85
 Rashiduddīn Faḍlullāh 16
 Rawḍāt al-jinān 2, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 58, 61
 Rāzi, Amin Aḥmad 51
 Rāzi, Najmuddīn Dāya 9, 53 et *passim*
 République 86
 retraite (*khalwat*) 8, 11, 20s., 23, 28, 29, 31, 51, 52, 61, 23, 27, 37, 66-69, 85
 retraite "continue" 20, 23 / r. au sens spirituel 30, 63 / abri de retraite 8, 49, 23 /
 affiliation "en *khalwat*" 11, 53
 ribāṭ voir *khānqāh*
 Ribāṭ-i Daraja 12
 Ribāṭ-i Sakina 12, 13, 16
 Risāla (Qushayrī) 51, 62, 63, 68, 72, 86
 Risāla ila'l-hā'im (*al-khā'if min lawmat al-lā'im*) 9, 60, 64
 Risālat as-sā'ir (*al-hā'ir al-wājid ila's-sātir al-wāḥid al-mājid*) 9, 51, 59
 Ritter, H. 3, 62, 67, 69, 73, 83, 88, 89, 90, 91
 Riyāḥi, M. A. 51, 52, 59, 64, 65, 67, 82
 Rosenthal, F. 48
 rūḥ, rūḥāniyat voir esprit
 Rūmī (Mawlānā) 57, 77, 80, 85, 86, 87, 88
 Rundī, Ibn 'Abbād 59
 ru'ya (vision absolue) 40s.; voir aussi contemplation
 Rūzbihān, Rūzbihāniya voir Baqlī

 Sa'd (b. 'Ubāda) 10
 Ṣad maydān 69
 Ṣa'dī 89
 Ṣadr, S. M. 2, 47, 56
 Ṣadrā, Mullā 64
 Ṣadruddīn (vizir) 16
 Ṣadruddīn Abu'l-Ḥasan b. 'Umar b. Muḥ. b. Ḥamūya 53
 Sa'duddawla (vizir) 16
 Sa'duddīn voir Ḥamūya; voir Sāwiji
 Ṣafā, Dh. 53
 Ṣafar 73
 Ṣaḥīḥ 80
 Ṣahinoglu, N. 50
 Ṣahlagi, Abu'l-Faḍl Muḥ. 49, 68, 85

INDEX GÉNÉRAL

- Nasafî, 'Aziz 67, 73, 82, 86
 Nasawî, Aḥmad 'Ulayyân 54, 55
 Nashkard (?) 59
Naṣīhat al-mulūk 17
 Naṣr, S. H. 47, 64
 Naṣrābādî, Abulqāsim Ibrāhim 72, 86
 nature (*ṭabī'at*, *ṭab'*) 21, 32, 59, 66, 65
 n. (*nihād*) 35, 68, 7, 9, 11, 14, 15, 51 / n. (*qibillat*) 59, 70
Nawādir al-uṣūl 67
 Naysābūr 49
 Nicholson, R. A. 57, 62, 64, 69, 79, 83, 87, 88
Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa'l-athar 48
ni'matullāhī 61, 62
nistī voir non-être, annihilation
niyat (intention) 52, 29, 85
 Nizāmi-i 'Arūḍi 85
 Nizāmi-i Ganjawī 86
 Nizāmulmuluk 49
 Noé 51
 noms divins 45, 46, 47, 60, 61, 62, 78, 79; voir aussi attributs, *murid* / nom et dénommé (signification, qualification) 31, 32, 43, 81, 86
 non-être (*nistī*, 'adam) 40, 42, 69, 70, 53-55; voir aussi annihilation, mort spirituelle
 Nūr al-Ḥasan 12, 54
Nūr al-hidāya 61
Nūr min kalimāt Abi (Yazid) Ṭayfūr 49, 68, 72, 85
 Nūrāni Wisāl 69
 Nūrbakhsh, J. 67, 90, 91
 Nūrbakhsh, Sayyid Muḥammad 6, 12, 15, 50, 51
 Nūri, Abu'l-Hasan 5, 49
 Nūruddīn (Mawlānā) 13, 50
 Nūruddīn Abu'l-Futūḥ, Ḥāfiẓ 62
Nuzhat al-qulūb 54
 Nwya, P. 5, 49

 Palestine 91
 Paradis 30, 43, 72, 11, 12, 17
 P. éternel 43, 11, 12, 13, 48, 49, 81 / P. suprême 61 / p. spirituel 11, 13, 48, 49, 81
 Parole (*kalima*) 44, 72; voir aussi *dhikr*
 forme de la P. 44 / lumière de la P. voir lumière / Réalité (spirituelle, incréée) de la P. 21, 22, 35 / secret de la P. 22, 30, 44, 78 / "Vilaine P." 35 / P. (*takallum*, *kalām*) comme attribut divin 61, 90
 Pārsā, Muḥammad 12
Pāsukh bi cand pursish (=Annexe A) 3, 4 et *passim*
 pauvreté voir *faqr*
 Perelman, M. 55
 Platon, platonisant 79, 86
 Prophète (Mohammad) 5, 8, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 34, 44, 45, 46, 48, 52, 63, 68, 69, 70, 72, 73, 2, 3, 5, 10, 18, 20, 21, 22, 28, 30, 33, 34, 36, 38, 41, 42, 47, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 62, 65, 66, 68, 75, 77, 80, 83, 85, 90
 Pūr-i Ḥasan (-i Isfarāyini) 8, 9, 51, 54, 23

 Qaḥṭabî, Abūbakr 64
qalandar 52
 Qalānisî, Abu'l-Ḥusayn 11
qalb voir cœur

- Mirṣād al-ibād* (*min al-mahda' ila'l-ma'ād*) 23, 51, 52, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92
- Miṣbāḥ al-hidāya* (*wa-miftāḥ al-kifāya*) 63, 69, 73, 79
- Mishkāt al-anwār* 67, 80
- Mishkāt, Sayyid Muḥammad 55
- Miṣrī, Dhu'n-Nūn 27, 54, 91
- Mohammad voir Prophète, le
- Moïse 67, 37, 89
- Molé, M. 19, 51, 59, 60, 62, 64, 69, 73, 82
- Mollā Sadrā... Pénétrations... mashā'ir* 64
- monde, mondes (*'ālam*) 14; voir aussi microcosme, Paradis, Enfer, *ghayb* / monde de l'être (*wujūd*), du non-être (*'adam*) 39, 40 / m. de la Visibilité (*shahādat*), du Mystère (*ghayb*) 31, 34, 64, 66, 8, 11-14, 29, 38, 81 / m. du Mystère "redoublé" (*muthannā*) 12, 13, 81 / m. créaturel (*'ā. al-khalq*), de l'impératif divin (*'ā. al-amr*) 32, 33, 38, 39 / m. temporel (*'ā. al-hadith*), m. divin (*'ā. al-Ḥaqq*) 69 / m. d'ici-bas (*dunyā*), au-delà (*ākhirat*, *'uqbā*) 29, 55, 48, 70, 81 / m. des attributs divins (*'ā. aṣ-ṣifāt*) 44 / m. des esprits 44 / m. éternellement au-delà du passé et de l'avenir 32 / m. du Savoir de la prééternité (*'ā. 'ilm al-azal*) 44 / m. exotérique humain, m. ésotérique h. (*mulk, malakūt-i 'ā.-i insānī*) 36 / m. exotérique suprasensible, m. ésotérique s. (*mulk, malakūt-i 'ā.-i ghaybī*) 36, 37, 82 / dix-huit mille mondes 45, 87
- monisme 67, 69, 73
- mort spirituelle 20, 24, 42, 59, 69, 26, 57, 72, 74, 75; voir aussi annihilation, non-être
- Muḥammad al-Bāqir 57
- Muḥammad b. Ḥamūya voir Juwaynī
- Muḥammad b. Takash (Khwārazmshāh) 17, 52
- Mu'in, M. 85
- Mujāhid 67
- Mujli mir'āt al-munji* 87
- Mujmal-i Faṣiḥi* 16, 49, 50, 55, 91
- Mukhtaṣar fī ādāb aṣ-ṣūfiya* 87
- munāsaba* 41
- Muntakhab min kitāb nūr al-'ulūm* 89
- Munzawī, A. 47, 59
- Muqaddama min kitāb naṣṣ an-nuṣūṣ* 53
- murāqaba, murāqibat* ("observation", forme de contemplation) 10, 22, 40, 66 / m.-i *dil-i shaykh* 28, cf. 24-26
- murīd* (disciple, novice, "volontaire"; le Voulant) 16, 45, 46, 52, 55, 63, 28, 33, 35, 36, 39, 52, 61, 62, 83
- murīd* et *murād* 33, 39 / m.-i *khāṣṣ* 7, 22s. / m.-i *rāḥ-i Ḥaqq* 39 / *al-m. as-sālik* 27 / *wilāya bāṭin al-m.* 29
- Murshidī al-Kāzarūnī, Tājuddīn 62
- Muṣaffā, M. 85, 86
- mushāhada* voir contemplation
- Muṣibatnāma* 69
- musique voir *samā'*
- Mustamli-i Bukhārī 68, 90
- Mustawfī, Ḥamdullāh 54
- Nafahāt al-uns* (*min ḥaḍarāt al-quds*) 49, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 73, 88, 89, 91
- Nafisī, S. 52, 55
- nafs* voir âme
- n.* (emploi pronominal) 10, 19?; cf. 46
- Nāmāh* (*'Aynulquḍāt*) 59, 79, 80, 87, 89, 91
- naqshbandi* 60
- Nasā 10, 25, 26

INDEX GÉNÉRAL

- laṭā'if* ("centres subtils") 20, 22, 23, 31-40, 65, 66, 67
Laṭā'if al-ishārāt 79
 Le Strange, G. 54
Luma 57, 64, 68, 77, 85, 87, 88, 90, 91
 lumière (divine) 32, 35s., 38, 42, 65, 67, 68, 72, 16, 17, 19, 44, 45, 53, 58
 lumière et ténèbres 3, 31, 32, 34, 41, 42, 43, 67, 68, 69, 72, 1, 2, 3, 16, 44, 45, 62, 80, 81,
 87 / lumière et feu 42, 67, 45 / lumière angélique 71 / l. blanche 38, 39, 40, 65 / l. bleue
 65 / l. incolore 38, 39, 41; cf. 65 / l. jaune 65 / l. noire 42, 49 / l. prophétique 17, 72, 80 / l.
 rouge 39, 65, 66 / l. verte 65 / l. de l'ablution 39 / l. de l'amour 38, 39, 66, 42, 43 / l. des
 attributs de Beauté et de Majesté 41 / l. de la Bonne Direction 34, 44, 72 / l. du cœur
 34, 35, 38, 66 / l. de la connaissance 16 / l. de la conscience secrète 22, 35, 38 / l. du
 dhikr 22, 38, 65, 66, 42, 43, 44, 51 / l. de l'énergie spirituelle 27 / l. de l'esprit (de la
 spiritualité) 32, 34, 35, 38, 62, 65, 53 / l. de l'Islam 16, 52 / l. du jeûne et de la prière 66
 / l. de la justice 17 / l. du Mystère 41 / l. (du secret) de la Parole 22, 30, 31, 34, 35, 44, 72
 / l. du *tawhīd* 20 / l. de la Volonté (ou du noviciat: *irādat*) 29, 63, 20 / l. de l'unité
 absolue 33 / face de lumière 39

Mā lā budd fī'd-dīn 60, 62, 85, 90
Mafātiḥ al-i'jāz fī sharḥ gulshan-i rāz 67
 Magdi, Ch. 48
mahabbat voir amour
 Mahdawī-i Dāmghānī, A. 67
 Maḥjūb, M. J. 73
 Maḥmūd (Sultān) 2, 14, 15, 82, 83
majdhūb voir extase
 Majdhūb'alishāh-i Hamadānī 61
 Majduddin b. al-Athīr (Khwāja) 15, 16
makān (lieu, espace) 69, 39, 49
 Lā-makān ("non-lieu") 42, 69, 49s., 56
 Makkī, Abū Ṭālib 48, 59, 77, 78, 86, 87, 90, 91
Maktūbāt 1, 2
 Malakūt et Mulk 17, voir aussi monde
 Malāmatiya (école) 36, 66
Manāḥij al-'ibād ila'l-ma'ād 53
Manāqib (Kirmānī) 52, 54
Manārāt as-sā'irīn 82
Manāzil as-sā'irīn 68
ma'rifat voir connaissance
Marmūzāt-i Asadī (dar Mazmūrāt-i Dāwūdī) 17, 49, 55, 56, 82, 90
Maṣābiḥ as-sunna 18
 Massé, H. 84
 Massignon, L. 3, 48, 57, 64, 86, 88, 89
 Ma'ṣūm'alishāh (b. Raḥmat'alishāh) 61, 73
Mathnawī 57, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92
 Māturidī 90
mawlānā (titre) 13
 Maybudi, Rashiduddin 67
 La Mecque 12, 49, 27
 Meier, F. 3, 21, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 80, 81, 82,
 83, 85, 86, 87, 88, 89
 métempsychose 81; cf. 84
 microcosme 32, 34, 36, 37, 43, 56, 68, 71, 8-14, 48s., 81s.; voir aussi monde
 Minuwi, M. 89
Mir'āt al-adwār 2
 miroir, miroitement 19, 29, 37, 39, 40, 70, 4, 14

INDEX GÉNÉRAL

- Kâtib, Abû 'Alî 19
 Kattânî, Abûbakr 6, 8. 49, 68. 23
 Kâzarûnî, Abû Ishâq; Kâzarûniya 14. 54
 Kâzarûnî, Abûbakr 14
khâdim (titre) 13
khafî voir arcané; voir aussi *dhikr*
khalifa (titre soufi) 15
khalwat voir retraite
 Khalwatiya 26
khânadân 10, 52
khânqâh, ribât 4, 6, 7, 8, 12, 13, 16, 49, 50, 54, 55
 Khânqâh-i Rûhâbâd 27
 Kharaqân 14. 50
 Kharaqânî, Abû'l-Hasan 14, 50, 58. 83. 88. 89
khâtîr, khawâtîr ("idees suggerées" 20, 23, 24, 29, 53, 56. 68, 69, 7. 31, 45, 56. 82
kh. de l'âme 68, 45 / *kh.* de l'ange 40, 68, 69, 45, 82. 86 / *kh.* du coeur 40, 68, 69, 45 /
kh. de Dieu 41, 67, 69, 7. 56 / *kh.* de Satan 68, 45. 82 / *kh. ash-shaykh* 29, 53 / *ri'âyat*
al-khawâtîr 40
Khatm al-awliyâ' 72. 77
 Khaybar 21
 Khidr 53
 Khidrûya, Aḥmad 54
khirqa 11, 12, 14, 51, 53, 57, 64, 36, 37
kh.-yi aṣl 53 / *kh.-yi irâdat* 53 / *kh.-yi tabarruk* 11, 53, 91 / *kh.-yi takhalluq* 53 /
ijâza-yi kh. 51
Khitâm al-misk 54
 Khudâbanda voir Oljâytû
 Khudâ'i, 'Alî 13
 Khunj (Khung) 14. 54
 Khunji, 'Afifuddin Isrâ'il b. 'Abdissalâm 54
 Khunji, Aminuddin 'Abdussalâm 4, 14, 26, 27, 37, 38-40, 54. 65
 Khunji, Dânyâl 14
 Khunji, Jamâluddin Ibrâhim b. 'Abdissalâm 62
 Khunji, Majduddin 14
 Khunji, Taqiyuddin Muḥammad 62
 Khurâsân, khurâsânien 3, 10, 12. 49, 27, 36, 37, 63
 Khurramâbâdî, Abûbakr 13, 14
 Khurramâbâdî, Jabra'il 14. 21, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 36, 55, 59, 60, 63, 64, 66, 90
 Khwâfî, Faṣîḥ Aḥmad 6
 Khwârazmî, Ḥusayn 52
Kîmiyâ-yi sa'âdat 69, 79, 86
 Kirmâni, Awḥaduddin 52, 89
 Kirmâni, Muḥammad Karîm-Khân 72
 Kisâ'i, Abûbakr Muḥ. 83
Kitâb al-Tawâsîn, le 64
 Kubrâ, Najmuddin: *kubrawî* 7-11 et *passim*
 Kulayni, Abû Ja'far Muḥ. b. Ya'qûb 57
Kulliyât (Sa'dî) 89

 Lâhijî, Shamsuddin 41
 Lâhûrî, Ghulâm Sarwar 6
 La'l-i 'Alî 50
 Lâlâ, 'Alî 7, 9, 10, 11, 12, 50, 51, 52, 60, 69
 Laoust, H. 56
 Lâri, Muṣliḥuddin 2

INDEX GÉNÉRAL

- Irâq 16, 37, 73
- Irâqî, Fakhruddîn 84
- Irâqiens (école) 88
- İsbahânî, Abû Nu'aym 48, 68, 85, 88, 89, 91
- İsfarâyin (İsfarâyin) 6, 7, 10, 23
- İsfarâyinî, Muḥ. 15
- İsfarâyinî. Nûruddîn `Abdurrahmân (-i *thânî*) 15, 55
- ishq* voir amour
- ishq u `aql* 86, 87, 89
- Islam, *islâm*, musulman 9, 15-17, 27, 35, 52, 66, 67, 38
 - islâm* et *imân* 17 / Citadelle (*ḥisn*) de l'Islam 31, 34, 43s., / lumière de l'Islam voir lumière / *shaykh al-islâm* 15 / Sultân-i islâm 13 / renouvellement de l'I. (*tajdid-i i.*) 19 / "Table ronde de l'I." (*dâ'ira-yi i.*) 30, cf. 51 / vérité essentielle de l'I. (*ḥaqîqat-i i.*) 43 / musulmane véritable (éducation de l'âme en) 20
- İştilâhât aş-şûfiya* 59
- Isti'lâmi, M. 87
- Izzuddîn Dawlatshâh 55

- Jâbalqâ et Jâbarsâ 39
- Jacob 18, 83
- jadhba* voir extase
- Ja'far aş-Şâdiq 18, 19, 57
- jalousie (*ghayrat*) 42, 63, 3, 9s., 10, 15, 39, 58, 64, 71, 72, 73, 80, 86
 - j. et majesté divines 42, 15 / j. et puissance divines 3, 58 / "Tabernacles" de la jalousie divine 64, 73
- jalâl* et *jamâl* voir attributs divins
- Jamâluddîn (Shaykh al-Islâm) 5, 48
- Jâmi, `Abdurrahmân 6, 19, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 73, 88, 89, 91
- Jâmi' al-bayân fi tafsir al-qur'ân* 67
- Jâmi'-i Khalifa (Baghdâd) 54
- Jawâd, M. 54, 55
- Jeffrey, A. 72
- Jésus 20, 59
- jibillat* voir nature
- Joseph 10, 18, 80, 83
- juif 15, 16
- Junayd 9, 19, 20, 52, 53, 54, 59, 84
- Juwayn 12, 59
- Juwaynî, Abû `Abdillâh Muḥ. b. Ḥamûya 49, 53
- Juwaynî, `Atâ Malik 15

- Kadkani, M. R. S. 49
- Kalâbâdhî, Abûbakr Muḥ. 64, 72, 77, 87, 88
- kamâl* (plénitude) 23, 41
- Kan'ân b. Nûḥ 51, 87
- Kârdgar, Muḥ. (Akhi) 13
- Karkhi, Ma'rûf 18, 19, 57
- Kâshânî, `Abdurrazzâq 19, 59, 86
- Kâshânî, Afḍaluddîn 82
- Kâshânî, `Izzuddîn Maḥmûd 63, 69, 73, 79
- Kashf al-asrâr* 67
- Kashf al-ḥaqâ'iq* 67, 73
- Kashf al-mahjûb* 57, 62, 64, 68, 69, 79, 87, 88, 89, 90, 92
- Kâshif al-asrâr* 3 et *passim*
- Kasirq 6, 7, 8, 49, 23

majâz 34, 6, 46 / opp. à *şûrat* 80 / *h. al-faqr* 78 / *h. ash-shahwa* 86 / *h. al-kalima* (réalité spirituelle de la Parole) 21, 22, 35 / *h.-i imân wa haqâyiğ-i ʿirfân* (r. de la foi et de la gnose) 22 / *h.-i islâm* 43 / *h.-i rūhāniyat* 38 / *h. muḥammadiya* 72 / *baḥr-i h.* (Océan de la R.) 35, 57, 63 / *ʿaṣm-i haqiqat-bin* (œil voyant la R.) 20 / *ṭalibân-i h.* ("chercheurs de la Vérité") 35

Harât 91

Ḥāritha (b. Mālik b. an-Nuʿmān al-Anṣārī) 57

Ḥasan (Akhi) 13

Ḥasan b. ʿAlī 48

hastī voir être, existence

Ḥātim al-Aṣamm 59

Ḥawādith al-jāmiʿa 55

hayrat voir stupéfaction

Heer, N. 57

hermétiste 72

Hikmat, A. A. 67

Hikmat al-ishrâq 16

Ḥilyat al-awliyâ 48, 68, 85, 86, 89, 91

himmat (énergie, aide spirituelle) 12, 29, 30, 24, 26, 27, 30, 83, 84, 85, 86

hindou 88

Horten, M. 90

Huit Conditions 4, 20s., 27, 28, 59

Huitième (degré, etc.) 37, 41, 43, 64, 71s., 8, 11, 56, 81, 90

Hujwiri (ʿAlī b. ʿUṯmān al-Jullābī) 29, 33, 57, 64, 68, 69, 79, 87, 88, 89, 90

Humâʿi, J. 63

Ḥusayn b. ʿAlī 48

Ḥusaynī, K. R. 73

Hussaini, S. S. K. 65

huzûz 28

Iblis 82 voir aussi Satan

Ibn Abī ʿUṣaybiʿa 53

Ibn ʿArabi 5, 19, 72, 87, 89

Ibn Kammūna 15

Ibn Khafīf 14

Ibn Sinâ 15

Ibn al-Athir, Majduddīn al-Mubârak 48

Ibn al-Fuwaṭi 55

Ibn ul-Karbalâʿi 2, 6, 8, 12, 25ss., 29, 47, 50, 51, 53, 58, 61

Ibn ul-Munawwar 79, 87

idolâtrie (*shirk*) 38, 41, 70, 46s.

Iḥyâ ʿulûm ad-dīn 49

ijâza, ijâzat-nâma ("diplôme") 9, 12, 51, 52, 53

ijâza-yi khirqa 51 / *ijâzat-i taṣarruṭi* 51

ilhâm 44, 61

Inde 65

initiation, initiatique 8-10, 28-31, 34, 49, 52s., 23s., 28ss., 83

affiliation, généalogie initiatique 9, 11, 14, 16, 18s., 21, 53, 62, 28 / fonction i. 28ss., 44, 63 / mort i. 42 / passage i. 42 / songe i. 18, 20s.

Insân al-kâmil 82, 86

insân-i kâmil 46, 70, 62

interprétation (des songes, visions, etc.) 5, 19, 31, 35, 37-41, 48, 59, 65

Iqbâl, A. 54, 91

Iqtisâd fîʿl-i ʿtiqâd 56

Iran, iranien 17, 65, 72, 84

INDEX GÉNÉRAL

- Farghānī, Sa'īduddīn 53
 Fārmadī, Abū 'Alī 49, 53
Farq bayn aṣ-ṣadr wa'l-qalb (wa'l-fu'ād wa'l-lubb) 57
farr-i izādī 17
 Fārs 48
 Fārsānī, Muḥ. Ibrāhimān (Akhi) 37
farzand (titre) 13; voir aussi *walad*
Fawā'ih (al-jamāl wa-fawā'ih al-jalāl) 11, 20, 28, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 86, 89
Fi kayfiyat at-taslik wa'l-ijlās fi'l-khalwa (Annexe B) 3s. et *passim*
Fihī mā fihī 82
 Firūzābādī, Abū 'Alī Ḥusayn al-Akkār 14
fiṭrat ("Origine") 29, 30
 folie 25s., 54, 88
 Furūghī, M. A. 89
 Furūzānfar, B. 52, 54, 68, 80, 82, 85, 89, 90, 91
Futūḥāt al-Makkiya 72, 90
futuwwat 36
Futuwwatnāma-yi 'Umar-i Suhrawardī 85
- Gabriel (ange) 45, 48, 68, 60, 61
 Ganja'i, Shamsuddīn 26
 Garistān (?) 25, 26
 Gawharin, S. 85
 Gaykhātū (Īlkhān) 16
ghaḍab (la "colère", l'irascible) 9, 39, 80, 86
 Ghaffāri, A. A. 57
Ghayat al-imkān fī dirāyat al-makān 91
ghayb, ghaybī ("Mystère", suprasensible) 21, 32, 62, 18, 20, 39, 40, 41, 69, 83
ghayb-i ghayb 11s., 81s. / *ghayb-i ghayb-i ghayb* 81s. / *'ālam-i ghayb* voir monde /
futūḥ(āt)-i ghaybī ("ouvertures...") 28, 20, 28, 52, 70, 83 / *wāridāt ghaybiya* 28
 Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad 17, 19, 48, 49, 56, 67, 69, 72, 79, 80, 86
 Ghazālī, Aḥmad 5, 19, 49, 53, 62, 67, 72, 81, 85, 90, 91
 Ghāzān Khān 2, 15, 16, 17, 18, 52, 55
 Ghūrī, Sharafuddīn 62
 Gisūdirāz 65
 Goldziher, I. 72
 Gramlich, R. 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 73, 84
 Gruenebaum, G. E. von 85
 Guharzani, Muḥammad 68s.
 Gūrpān 7, 9, 25, 50
 Gūrpānī, Aḥmad (Shaykh) 7-12, 19, 24, 25, 26, 50, 51, 52, 61, 62, 22, 84
- Ḥabibi, A. 68
 Ḥāfiẓ 90
Haft iqlīm 51
Haft paykar 86
 Hallāj, ḥallājien 33, 64
 Hamadānī, 'Alī 25, 61
 Hamadānī, 'Aynulquḍāt 29, 48, 49, 59, 64, 67, 68, 79, 80, 82, 86, 87, 88, 89, 91
 Hamadānī, Yūsuf 51
 Hambli, M. 56
 Ḥamūya, Ṣadruddīn Abu'l-Majāmi' Ibrāhīm 15
 Ḥamūya, Sa'īduddīn 9, 15, 44s., 50, 52, 53, 72s., 59s.
 hanéfite 90
ḥaqīqat (Réalité, Vérité essentielle, etc.) 68, 89; voir aussi *shari'at*, *ṭariqat* / *h.* opp. à

INDEX GÉNÉRAL

David 33

Dâwûdî, Abu'l-Ḥasan 12

Daylami (ʿAlî b. Aḥmad) 86

Daylami, Shamsuddîn Muḥ. b. ʿAbdalmalik 91

dhikr ("mémoration") 5, 8-10, 20-27, 30, 34-38, 51, 59-62, 66, 3-5, 23, 28, 36, 42-44, 46s.,

55, 66, 67, 69, 77, 79; voir aussi Parole

dh. de l'âme (*jân*) 23 / de l'âme (*nafs*) 66 / de l'arcane (*khafî*) 22, 25, 36, 66 / de la conscience secrète (*sirr*) 36, 66 / du cœur 8, 22s., 25s., 36, 59, 66, 79 / de l'esprit 36, 66 /

de la langue *passim* / de la langue extérieure et intérieure 36 / de la nature (*ṭabʿ*) 66 /

dh. accompli avec retention du souffle 60, 61 / en "deux mesures" 25s., 61 / en "trois mesures" 26, 60 / en "quatre mesures" 8, 25s., 61s., 66 / *dh.* "continuel" 21, 33 /

"silencieux" (*dh.-i khafî*) 8, 14s., 23-26, 29, 61s. / "vigoureux" 8, 23s., 61 / *dh.-i*

ḥamâyîl (i) 25, 26 / *-i tarbî* 61. / Feu du *dh.* 38, 66, 43s. / épiphanie du *dh.* 38 / lumière

du *dh.* voir lumière / *Ihtizâz-i dh.* 77 / *istihtâr-i dh.* 22, 41, 77s. / *talqîn-i dh.* 30, 53,

64, 24 (voir aussi initiation). / "Mémoration" du *shaykh* 24.

Dhikr-i Quṭb as-sâlikîn Abu'l-Ḥasan-i Kharaqânî 83

Dihkhudâ, A. A. 51, 79, 83, 85, 88, 90

dil voir cœur

Dinawarî, Mamshâd 4, 27s., 53

Diwân (de Sanâ'î) 85, 86, 89

Diwân d'al-Hallâj 92

Dizpûlî, Ismâ'il 53

dualisme, dualiste 33, 34, 43, 68, 81

Durrat at-tâj 55

Egypte 18

Eisenberg, I. 83

emanation (théorie de l') 32-34, 36, 44, 64, 72

Enfer 30, 41, 43, 72, 11, 16, 17, 80

"Enfer ténébreux" 11, 12, 13, 48, 49, 81

"enfer de l'âme" 11, 12, 48, 49, 81

épiphanie, épiphanique voir *tajallî*

esprit, spirituel, spiritualité (*rûḥ, rûḥânî, rûḥâniyat*) 28, 31, 32-40, 43, 44, 65, 68, 70, 1, 3, 8s., 13, 16, 40, 50s., 69, 80s.

esprit mohammadien 33s., 41, 34; voir aussi *ḥaqîqa*, lumière. / faces de l'esprit 32s.,

35, 37-40, 64, 66 / monde des esprits 44. / paradis spirituel voir Paradis / théophanies

spirituelles, épiphanie de l'esprit voir *tajallî* / esprit = "faucon royal" = âme pacifiée

57. cf. 28 / esprit et corps 17, 34, 43, 69, 1, 8s., 11, 40 / ciel de l'esprit et terre du corps

(etc.) 32, 69, 10-13, 15, 45, 48-51, 81, 87 / *rûḥâniyat-i sirr* 64 / *ḥaqîqat-i rûḥâniyat* 38 /

jamâl-i r. 39 / *jibillat-i r.* 59 / *khulâṣa-yi r.* 39 / esprit = Jacob-Ame (*Ya'qûb-i jân*) 83

éternel, éternité (pré-é: *qadîm, qidam*) 5, 22, 33, 46, 73, 38, 61s., 74, 90

Ethé, H. 51, 91

être, existence (*ḥast, ḥastî, wujûd*): *ḥast* 70 / *ḥastî* 21, 42, 14, 45, 51, 53-56, 58 / *wujûd* 32,

40, 69, 71, 73, 44, 45, 55 / *wujûd-i âlam* 32 / *âlam-i wujûd* 39 / *wujûd 'adlî et faḍlî* 72

/ *w. basharî* 62, 13, 82 / *w. al-Ḥaqq* 71 / *w. -i insân (i)* 32, 42, 68, 1, 3, 13, 17, 49, 52, 82 /

w. mutlaq 39 / *w. -i nâr* et *w. -i nûr* (être-de-feu et Être-de-Lumière) 42, 45 / être

"au-delà d'être et non-être" 46 / existence matérielle morte 24 / existence-nature 68 /

dualité et unicité de l'être 53-55; voir aussi dualisme, monisme.

extase (*wajd*) 27, 77 / extatique (*majdhûb*), "ravisement en extase" (*jadhba*) 30, 42, 62s.,

69, 41s., 49s., 56s., 86

Faḍl at-tariqa 49, 50, 60, 86

Fakhruddîn (Mawlânâ) 13, 50

fanâ' voir annihilation, non-être

faqr ("pauvreté") 20, 22, 78

INDEX GÉNÉRAL

- Baqli, Rûzbihân: Rûzbihâniya 14, 54, 68, 80, 88
basharî, *bashariya* (condition humaine) 30, 32, 33, 62, 63, 65, 68, 70, 3, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 45, 48, 49, 51, 53, 81, 82, 87
 Başri, Hasan 65, 90
 Baştâmi, Abû Yazîd (Bâyazid) 49, 68, 72, 14, 54, 79, 82, 85, 89
Bayân adh-dhikr al-khafî (al-mustajlib li'l-amr al-wafî) 61
 Bâydû (Ilkhân) 16
 Bâzârûya, Fakhruddîn Aḥmad 14
 Beaurecueil, S. de 68, 69, 87
 Bidlisi, 'Ammâr 11, 48, 53, 59
 bouddhiste 16
 Brockelmann, C. 3, 18, 50, 55, 57, 62
 Browne, E. G. 55, 84
 Brunschvig, R. 85
 Bukhârî, Abû 'Abdillâh 12, 79, 80
Buldân 54, 91
 Bursa 50
Bustân al-qulûb 64
 Bustî, Abû'l-Hasan (Shaykh) 5, 42, 49, 67
 Bustî, Muḥammad (Akhi) 13
- Ġahâr maqâla 85
 Canaan (Terre de) 18, 83
 cercles 39, 40, 62; voir aussi Islam ("Table ronde", *dâ'ira-yi i.*)
 c. de la lettre h 25s.
 c. de la négation et de l'affirmation (*dhikr*) 62
 c. de la prophétie 72
 c. du cœur 38s.
- chrétiens 36
Ġihil majlis 51, 52, 54, 59, 61, 66, 73
Ġishti 65
 cœur (*dil*, *qalb*) 21, 22, 23, 28, 32-39, 43, 59, 65, 68, 3, 5, 6, 9, 43-46, 52, 80, 81; voir aussi
 âme (pacifiée), quiétude / cœur = miroir de l'esprit 39 / cœur = théâtre du Regard divin 46 / *dhikr* du cœur voir *dhikr* / faces du c. 32, 36, 37 / lumière du cœur voir lumière / idées suggérées par le cœur voir *khâṭir*
 "sphères" du cœur (*aṭwâr-i dil*) 27, 35, 37, 66, 12, 49, 51, 81 / Temple du cœur 20 / cœur du Prophète 29, 52 / cœur du *shaykh* 24, 28s., 51, 52, 83
 connaissance (gnose: *ma'rifat*, *âshnâ'i*, *shinâkht*) 19s., 21, 22, 41, 43, 45, 62, 70s., 30, 33-35, 55, 61, 62, 66, 68, 70, 77, 80, 88
 conscience secrète (surconscience: *sirr*) 22, 28, 33, 35-37, 39s., 64, 66, 12
 trône de la conscience secrète 41 / *Simurgh* de la surconscience 68
 contemplation (*mushâhada*) 22, 40s., 65, 73, 55; voir aussi *murâqaba*, *ru'ya*, *shuhûd*
 Coran, coranique 3, 16, 21, 22, 35, 37, 52, 64, 69, 71, 73, 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 22, 29, 34, 35, 45, 46, 47, 48, 53, 56, 57, 60, 61, 66, 67, 79, 80, 81, 85, 89, 91
 Corbin, H. 3, 45, 48, 53, 54, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 80, 82, 88
 couleurs
 blanc 35, 38s., 65, 66. Sucre blanc 33, 64 / bleu 35, 65 / jaune 35, 65 / noir 38-41, 64, 67. Pierre noire 20. Résidu noir 34, 64. Visage noir 54. Lumière noire voir lumière / rouge 35, 38, 65, 66 / vert 35, 65, 67
- Dânishpazhûh, M. T. 49, 50, 51, 52, 54
 Daqqâq, Abû 'Alî 68
darwish (titre) 13, cf. 19
 Dastgirdi, Wahid 86
 Dastjirdâni, Jamâluddîn 16, 18, 55

- Sinai de l'âme 64 / *dhikr* de l'âme voir *dhikr* / Jacob-Ame voir esprit
- Amir b. 'Abd Qays 57
- amour (*ishq, mahabbat*) 10, 21, 29, 30, 38, 39, 45, 66, 67, 1, 9, 15, 17, 23, 24, 29, 30, 33, 34, 35, 39-45, 48, 52, 68-75, 77, 80, 83, 86, 91 / feu de l'amour 38, 66, 67, 43, 44, 73, 86 / lumière de l'amour 38, 39, 66, 42-44 / vin de l'amour 30 / amour et beauté 70, 71, 73 / amour et connaissance 45, 33-35, 42 / amour et *dhikr* 38, 66, 42-44 / amour et intellect 40-42, 86 / amour et jalousie 39, 71-73, 86 / amour et mort 72, 75 / amour et volonté 45, 24, 33-35, 83
- Âmulî. Haydar 19, 53
- Andrae, T. 72
- ange(s), angélique 30, 71, 13, 40, 82, 89
idées suggérées par l'ange voir *khâtîr*
- annihilation (*fanâ', nistî*) 39, 40, 41, 42, 46, 64, 67, 69, 70, 73, 9, 10, 50, 53-55, 80, 87, 88;
voir aussi non-être, mort spirituelle
fanâ' al-fanâ' 40, 42, 69 / *fanâ'* et *baqâ'* 39, 42, 67, 69, 73
- Anṣārî, 'Abdullâh 10, 68, 69, 27, 79, 83, 84, 87, 88
- 'Arâ'is al-majâlis fî qîṣaṣ al-anbiyâ' 85, 90
- Ârâm, A. 69, 79
- Arberry, A. J. 91
- arcane (*khafî*) 22, 25, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 65, 66, 67, 12
- Ardashir (-i Pâpakân) 17, 56
- Arghûn (Ilkhân) 16
- Arnaldez, R. 87
- ascension (thème de l') 45, 67s.
- ascèse, ascétique 20s., 63, 22, 31
"pieux ascètes" (*zuhhâd, 'ubbâd, nikûmardân*) 29, 30
- Ash'ari 90
- Asrâr at-tawhîd (fî maqâmât ash-shaykh Abi Sa'id) 53, 57, 79, 84, 85, 87, 88, 89, 92
- Asrâr-nâma 85, 89
- 'Atf al-alif al-ma'lûf 'alâ'l-lâm al-ma'tûf 86
- 'Attâr, Fariduddin 69, 73, 77, 85, 87, 88, 89
- attributs divins 19s., 41, 45s., 63, 57-59, 61s., 90; voir aussi amour, éternité, jalousie, lumière, parole, unité, volonté
monde des attributs 44
a. de "Beauté" (*jamâl*) 19, 29, 14, 71, 73
a. de "Majesté" (*jalâl*) et de "Beauté" 33, 41, 43, 62, 70, 73, 89
a. de "tendre bienveillance" (*luṭf*) et de "violence victorieuse" (*qahr*) 41, 43, 72, 34, 35
- Aubin, J. 84
- 'Awârif al-ma'ârif 59, 63, 64, 66, 72
- awqâf 13, 15, 16
- Ayâz 83
- 'Aynulqudât voir Hamadâni
- Âzarbayjân 91
- 'Azizuddin Abûbakr 13
- Badakhshi, Ja'far 59
- Badawi, A. 49, 68, 72, 85
- Baghawi, (Husayn b. Mas'ûd) 18
- Baghdâd 4, 6, 7, 8, 12-16, 23, 45, 47, 54, 63
- Baghdâdi, Majduddîn 9, 11, 12, 17, 29, 35, 51s., 53, 55, 59, 65, 69, 73, 46, 55, 64, 79, 82, 87, 88s., 90
- Bâkharzi, Sayfuddin 91
- Balaam 68
- Balkhi, Sharafuddin 87

INDEX GÉNÉRAL

- abdāl* 30, 63, 90
 ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Muṭṭalib 72
 ʿAbdul-Ḥamid (Akhī) 13
 ʿAbdullāh (an-Nasāʿi, Shaykh) 6, 10, 11, 12, 24-28
 Abū Hurayra 60
 Abū Nuʿaym voir Iṣbahāni
 Abū Saʿid (Ilkhān) 2
 Abū Saʿid b. Abī'l-Khayr 10, 52, 53, 54, 57, 14, 29, 82, 85, 86, 89, 92
 Abūbakra 18, 57, 30, 41, 85
 Abūnaṣr (Akhī) 13
Ādāb al-khalwa 85, 90
Ādāb al-muridīn 11
 Adam 44, 46, 72, 73, 1, 8, 79
 Adkāni, Sharafuddin 63
 Affīf, A. E. 67, 72, 80
aḥadiya voir unitude
 Aḥmad b. Siyāh 53
 Aḥsāʿi, Aḥmad (Shaykh) 64
 Aḥsāʿi, Ibn Abī Jumhūr 19, 87
Akhbār al-Hallāj 89
akhi (titre) 13
 ʿālam voir monde(s)
 ʿAlāʾuddin (Mawlānā) 13
 ʿAlī 18, 19, 52, 57, 21, 22, 90
 ʿAlī-i Ridā 57
 Allard, M. 90
amānat ("dépôt confié") 19, 71, 1
 âme (*nafs*) 19s., 21, 27, 28, 32-38, 43, 65, 68, 70, 3, 9, 10, 11, 12, 45, 50, 51, 74, 82 / âme
 impérative (*n. ammāra*) 4, 43, 68, 10, 11, 12, 45, 50, 51, 80-82 / âme-conscience (*n.*
 lauwāma) 4, 66, 68, 11, 45, 80-82 / âme inspirée (*n. mulhama*) 4, 68, 11, 12, 45, 80-82 /
 âme pacifiée (*n. muṭmaʿinna*) 4, 21, 68, 37, 43, 59, 68, 10, 11, 12, 45, 56, 57, 80-82, 86;
 voir aussi quiétude, coeur, esprit
 âme = miroir de la théophanie 19, 70
 = Pierre Noire 20, 38
 = Satan intérieur 8
 enfer de l'âme voir Enfer / faces de l'âme 32, 36, 37 / idolâtrie de l'âme 38, 41, cf. 46s. /

DUCTION

'aziz).

pp. 97 (ad *Mathnawi* III, v. 3807) et 126 (ad IV, 2212).

"dernier poème d'Abû Sa'îd" (cf. *Asrâr at-tauhîd* p. 355).

nière sont parmi les attributs du derviche.

ée par Hujwiri, *Kashf* texte p. 252.1 (trad. Nicholson 200), et Makki, *Mathnawi* I, 1373s.

note 128.

ée par Yahyâ b. Mu'âdh ar-Râzi (ob. 258/871-72) d'après 'Attâr, *Ta-*
'I, p. 300.19.

celèbre *qaṣida* de Hallâj (L. Massignon, *Le Diwân d'al-Hallâj*, Nou-
is 1955, p. 31ss).

et le premier distique est cité — également à la suite des deux vers de
m-i Râzi, *Mirṣâd* p. (125) 223.

- p. 121, Aynulqudât (*Nāmahā* II, p. 143) et Najm-i Râzi (*Mirşād* p. (48) 81. La traduction du premier mot est fautive: il faut lire *bil* (= *bihil*) et traduire plutôt par "oui!".
154. Cf. l'expression *čang dar dhayl-i mutâbi'at-i ḥaḍrat-i risâlat zadan* (Jâmi, *Naf.* p. 387).
155. Cf. *Introduction*.
156. Cf. *Coran* 12:83.
157. La "preuve de considération" (*karâmat*, au singulier) est peut-être, plus concrètement, l'expérience de "prodiges" (*karâmât*).
158. Makki (*Qût* I, p. 384) cite ce dicton d'un "gnostique" (Dhu'n-Nûn?): "Les gens du commun se repentent de leurs méfaits, mais les soufis se repentent de leurs bienfaits". Cf. Sarrâj, *Luma'* p. 44.
159. *Nakirat*, "ce qui n'est pas reconnu"; peut-être aussi "l'ignorance" (opposé de *ma'rifat*)?
160. Image de Najm-i Râzi, *Mirşād* p. (218) 385. Cf. aussi Isfarâyini, *Correspondance* A. VIII, 2.
161. Probablement une allusion au thème de l'"Amour intrépide" (*malâmat-i 'ishq*); cf. Aḥmad-i Ghazâlî; *Sawâniḥ* éd. Nûrbakhsh p. 9ss.; Najm-i Râzi, *Mirşād* p. (41) 71.
162. Sans doute l'auteur du traité intitulé *Ghâyat al-imkân fî dirâyat al-makân* (cf. notre étude *Sakralraum...* citée dans l'introduction, n. 13). Selon une indication du copiste du ms. India Office, Pers. mss. 1754 (Ethé n° 1869), Shaykh Maḥmûd-i Ushnuwi (= Ushnuhi, de Ushnû dans l'Âzarbayjân) fut le disciple de Shamsuddîn Muḥammad b. Abdalmalik-i Daylamî. Celui-ci vécut au VI^e/XII^e siècle (cf. A. J. Arberry in *B.S.O.A.S.* xxix, 1966, pp. 49-56). Notre Ushnuhi pourrait être identique avec le Tâjuddîn Maḥmûd b. Ḥaddâd al-Ushnuhi qui revêtit Sayfuddîn-i Bâkharzî (ob. 646/1248-49 ou 659/1261) à Harât de la *khirqa-yi tabarruk* (selon *Mujmal-i Faṣîḥi* I, 2 (1340), p. 316; mais il y a peut-être confusion entre père et fils Ushnuhi, Tâjuddîn et Ṣadruddîn. Cf. les notes de M. Qazwîni et A. Iqbâl dans leur édition de Junayd-i Shîrâzî, *Shadd al-izâr*, Téhéran 1328 h.s., pp. 307 et 352).
163. Nous ne connaissons pas un tel district, mais il y a selon Yâqût (*Buldân* IV, 1002) une région de Yâzûr, située entre la Syrie et la Palestine.
164. Puisque le disciple dit "grâce à moi", il est encore "empoisonné" par le *khwud-bîni*.
165. Cf. *supra*, la note 34.
166. Ce poème semble être d'un certain Shihâbuddîn, qui chantait sans doute son amour terrestre. C'est Isfarâyini qui le transpose à la sphère de l'amour mystique.
167. Quatrain de Najm-i Râzi (*Mirşād* pp. (142) 256 et (227) 399).
168. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 234
169. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 336. Ce *ḥadîth qudsî* est interprété par Isfarâyini dans *Correspondance* A.V.I. (lire *âzâd shaw* en p. 15,14).
170. Cf. H. Ritter, *Das meer* p. 531; B. Furûzânfar, *Aḥâdith* p. 134 (ad *Mathnawî* IV, v. 2963).
171. Cf. *supra*, la note 149.
172. Le "chemin de l'Iraq" semble être un cliché poétique; cf. le quatrain de Ṣadruddîn Maḥmûd-i Ushnuhi, cité par Waṣṣâf: *Az ṣuḥbat-i tû kunûn firâq awlâtar... mârâ pas az in râh-i Irâq awlâtar...* (*Târikh* p. 159,4-5).
173. Pour la première partie de cette tradition, cf. B. Furûzânfar, *Aḥâdith* p. 121 (ad *Mathnawî* IV, v. 1681); pour la seconde, cf. Abû Nu'aym, *Hilya* V, p. 325,14 (sermon de

taḥalli, *takhalli* et *tajalli* (*Al-futūḥāt al-makkīya*, chapitres 204-06). Dans le cas des prophètes, Isfarāyīnī ne parlera ni de *mutaḥalli* ni de *mutajalli*, mais de *mawṣūf* (texte p. 56,8 et 9).

136. Prise à la lettre, la position d'Isfarāyīnī (co-éternité de tous les attributs, opérationnels et essentiels, avec l'Essence) serait celle qu'on dit "hanéfite" (Māturīdī contre Ash'arī: cf. *Sharḥ al-fiqh al-akbar*, Ḥaydarābād². 1365 h., p. 18s., et M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, p. 534). Ash'arī admettait l'éternité de la parole et de la volonté (cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965, p. 231ss.).

137. Le quatrain entier est cité par Khurramābādī (f. 98 dr.): *Ay dil, zi ghubār-i tan agar pāk shawī / Tū rūḥ-i muqaddas-i bar aflāk shawī / 'Arsh-ast...* Comparer les vers de Ḥāfīz (cités par H. Ritter, *Das meer* p. 340): *Ki ay buland-naẓar shāhbāz-i sidra-nishin...* (éd. Qazwīnī p. 27,4-5).

138. Non indentifié.

139. On pourrait aussi traduire 'azīz par "initié".

140. Cf. *Introduction*.

141. Texte et traduction incertains. D'après la leçon du ms. N, on pourrait comprendre: "car c'est à cause du Prophète qu'il faut élever la structure du *walī* à la fin."

142. Cf. *Introduction*.

143. *Ḥadīth* "canonique" (*Concordance* I, p. 407).

144. Pour les "huits attributs" cf. M. Allard, *Le problème* pp. 5, n.l et 56s. Najm-i Rāzī distingue, parmi les attributs essentiels, trois "attributs propres" (*ṣifāt-i nafsi*: existence, unicité et auto-subsistance) et huit "attributs essentiels ajoutant un concept" (*ṣifāt-i ma'nawī*: science, puissance, volonté, ouïe, vue, vie, parole, permanence) (*Mirṣād* p. (179) 321; cf. *Marmūzāt-i Asadī* p. 25s.). Pour Isfarāyīnī, le "huitième" attribut est évidemment la "préexistence" (*qidam*) — sans doute encore une forme du "huitième degré de la voie mystique". Cf. *Introduction*, p. 43ss.

145. Cf. *Introduction*.

146. Célèbre *ḥadīth* soufi. Parmi les sources les plus anciennes, on peut nommer Sahl at-Tustarī, *Tafsīr* p. 123 (ad 94:7), Hujwīrī, *Kashf* texte pp. 365 et 480; Mustamlī-i Bukhārī, *Sharḥ-i ta'arruf* IV, p. 18,19-20. Var. dans Sarrāj, *Luma'* p. 396,16.

147. Louanges traditionnelles; cf. Suhrawardī *shaykh al-ishrāq* (?) in *Oeuvres* II, p. 376; Tha'labī, *'Arā'is* p. 9.

148. Célèbre quatrain connu sous plusieurs variantes. Cf. les notes des éditeurs dans Najm-i Rāzī, *Mirṣād* p. 610s. et *Marmūzāt* p. 177.

149. Allusion au *ḥadīth qudsī* *Awliyā'i taḥta qibābi...* (cf. B. Furūzānfar, *Aḥādīth* p. 52, ad *Mathnawī* II, v. 931-32).

149a. Nous n'avons pas identifié cette citation de Baghdādī. Elle n'est pas sans rappeler le *ḥadīth* de 'Alī sur les *abdāl* (Makki, *Qūt* I, p. 224s.).

150. Proverbe (Dihkhudā, *Amthāl* I, 223 et 240).

151. La même anecdote, également au nom de Hasan al-Baṣrī, est racontée par Simnānī (*Mā lā budd* fol. 53a,8-12; *Ādāb al-khalwa* 38a-b).

152. *Ḥadīth* non identifié.

153. Premier distique d'un quatrain cité par Aḥmad-i Ghazālī (*Sawānīḥ* éd. Nūrbakhsh

سؤال سوم: وما قوله رحمه الله در كلمات شبلى آمده است كه المعرفة
دوام الحيرة، آن حيرت در هستى است يا چگونه؟ بيان فرمايند! جواب:
نال مره آن حيرت در تجلى كمال عظمت و كبريا و صفات جلالست، نه در
هستى و در چگونه. چندان شهود هستى در ذوق تجلى پيدا آيد كه در
همال (كذا) هستى غير افتد، و پير تو اين ذوقست كه عبارت از آن
ين آيد كه ليس فى الوجود غير الله... چون سالك واصل در پير تو نور
تجلى جلالى افتد، چون از آن ذوق جز فناى وجود خود حاصل نيايد،
خيرش بر تحير افزايد و هميش بر دكه نريادت شود.

(N.B.: Corriger la faute d'impression dans la traduction p. 55, 12-13: lire "présente par la théophanie").

124. Célèbre sentence d'Abū Sa'id b. Abī'l-Khayr (cf. *Asrār at-tawhīd* pp. 55 et 217 Najm-i Rāzī, *Miršād* p. (178) 321). Notons qu'à la différence de son maître Baghdādī, Rāzī interprète les sentences citées ici comme typifiant non pas le *tajallī* de la "Majesté" (*jalāl*), mais celui de la "Beauté" (*jamāl*).

125. Distique cité également par Najm-i Rāzī, *Miršād* p. (116) 206, et avant lui par Aynulqudāt (*Nāmāh* I, p. 389) et d'autres (cf. les références données dans *Miršād* p. 613). Comparer aussi le quatrain de Sanā'ī, *Diwān* p. 588, 10955-56. L'image est sans doute prise du verset coranique 27:34. Cf. l'interprétation qu'en donne Baṣṭāmī (Abū Nu'aym, *Hilya* X, p. 37, 14-15).

126. Partie d'un *ghazal* de Sa'dī (*Kulliyāt* éd. Furūghī, Téhéran 1316 h.s., *Ghazaliyāt* p. 274).

127. Partie d'un quatrain de Najm-i Rāzī (*Miršād* p. (75) 133). Au lieu de *ĉūn shahbāzī*, on lit *parwāz kunān* dans cette source. Pour l'image, cf. Ritter, *Das meer* p. 340 (Atṭār, *Asrār-nāma* p. 101s.).

128. Cf. B. Furūzānfar, *Aḥādīth* p. 116 (ad *Mathnawī* IV, v. 1372); H. Ritter, *Das meer* p. 583.

129. Image traditionnelle (cf. *Akḥbār al-Ḥallāj*, troisième édition... par L. Massignon, Paris 1957, texte arabe p. 73).

130. Sur le rapport *sharī'at* — *ṭarīqat* — *ḥaqīqat* cf. Kubrā (F. Meier, *Die Fawā'id* p. 282s.).

131. Ce quatrain est, selon Jāmi (*Naf.* p. 592), d'Awḥaduddīn-i Kirmānī. Notons ici qu'Isfarāyīnī lui-même attribue au même auteur le quatrain qu'il cite dans l'Annexe B, 56 (cf. aussi *Correspondance* pp. 10 et 126).

132. Cette parole de Kharāqānī est citée par Hujwiri, *Kashf* texte p. 205, 7-12. Comparer aussi *Al-muntakhab min kitāb nūr al-'ulūm* éd. M. Minuwī in *Aḥwāl u aqwāl-i... Kharāqānī*, Anjuman-i āthār-i millī 112, Téhéran 1354, p. 119, où Kharāqānī, avec une pointe d'ironie contre les soufis "qui s'occupent jour et nuit à Le rechercher" dit: "Ne Le trouve que celui qui est d'abord voulu par Lui" (*Yābanda ast ki ū way-rā khwāhad*).

133. C'est ce que les anges disaient lorsque Moïse voulut voir Dieu au Sinaï, d'après Najm-i Rāzī, *Miršād* p. (28s) 50.

134. Distique cité par Najm-i Rāzī, *Miršād* p. (217) 384 et *'Ishq u 'aql* p. 90.

135. Cf. Kubrā, *Faw.* 174 (p. 86, 7-8 avec les variantes). Ibn 'Arabī distingue entre

trine des "Sahlis", selon laquelle l'effort (*mujāhada*) serait cause de l'union mystique, celle des autres soufis mettant l'accent sur la grâce divine (*faḍl*) (*Kashf al-mahjūb* d. Nicholson p. 201ss.). Comparer aussi celle relevée par Anṣārī, *Ṭab.* p. 146 et Jāmi, *f.* p. 74, entre les "Transoxaniens" ("tant que tu n'es pas délivré, tu ne trouves pas") et "Irâqiens" ("tant que tu ne trouves pas, tu n'es pas délivré"). Najm-i Râzi lui-même et Anṣārī ("la théophanie survient spontanément, mais seulement sur un cœur sillé") et un *shaykh* de Qazwin qui disait: "Tous ceux qui courent n'attrapent pas le jagre, mais c'est celui qui a couru qui l'attrape!" (*Mirṣād* p. (177) 318). 'Aynulquḍât n'able mettre l'accent plutôt sur l'effort (*Tamhidât* 19), tandis qu'un célèbre dicton de araḳāni (cf. K. 88 et la note 132, *infra*) remet tout à Dieu. Mais dans tous les cas, il a été abusif de construire une réelle divergence de ces différentes nuances, comme l'a ailleurs observé déjà Hujwiri. Cf. encore F. Meier, *Abū Sa'īd* p. 1 ss.

i. Proverbe (cf. Dihkhudâ, *Amthâl* I. 241).

i. Célèbre baghdâdien, ob. 334/945. Exemple type du "fou" (*diwāna*).

. Pour ces exemples de la "folie" de Shibli, cf. 'Aṭṭâr, *Tadhkirat al-awliyâ* II, p. 162, 21 63,7. On n'y trouve pas cependant la phrase attribuée à Shibli par Isfarâyini.

118. Citée par Sarrâj, *Luma'* p. 397,7-8 et Rûzbihân-i Baqli, *Sharḥ-i shaṭḥiyât* (cf. L. Massignon, *Recueil* p. 30; *Ruzbehan Baqli Shirazi, Commentaire...* publ. par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne vol. 12, Téhéran/Paris 1966, p. 243).

119. Sentence attribuée habituellement à Sari-i Saqaṭi (cf. H. Ritter, *Das meer* p. 70).

120. *Hadith* typifiant le *fanâ'* chez Rûmi, *Mathnawî* I, v. 128. Pour les sources, cf. aussi L. Massignon, *Passion* III, p. 312, n. 4; Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 113; Suhrawardî *shaykh al-ishrâq* (?) in *Oeuvres philosophiques et mystiques II*, texte p. 375.

121. Cf. Abû Nu'aym, *Hilya* X, p. 376; Hujwiri, *Kashf* trad. Nicholson p. 206; Kalâbâdhi, *Ta'arruf* p. 67; Mustamlî-i Bukhârî, *Sharḥ-i ta'arruf* II, p. 154s.; Asrâr *at-tawḥîd* p. 46; Jâmi, *Naf.* p. 211. La "parole parfaite regardant par la fenêtre de l'incroyance" que lui attribue Isfarâyini ne se trouve dans aucune de ces sources. En revanche, elle correspond littéralement à ce qui est selon G. Tucci (*The Theory and Practice of the Mandala*, Londres 1969, p. 29) la "formule liturgique" hindoue (*nadevo devam arcayet = no one who has not himself become God may be able to adore God*).

122. Sur l'annihilation "quant à l'essence" et le *tawḥîd* ontologique, cf. *Der Islam* 50, 1973, pp. 53-56. Cf. également ici, les notes 178-79 de l'introduction.

123. Ce passage montre que le souci de ne pas être mal compris en matière de *tawḥîd*, très caractéristique de Simnâni et de l'école dite *shuhûdiyya*, remonte directement à la doctrine de Majd-i Baghdâdi (cf. également *Der Islam* 50, 1973, p. 60ss.). Nous avons eu la chance de retrouver la phrase citée dans une collection de cinq "Réponses" de Baghdâdi, conservée dans le ms. Téhéran, *Majlis* n° 3457, pp. 87-92. Il s'agit de la troisième Réponse, concernant le sens de la parole de Shibli, *Al-ma'rifa dawâm al-ḥayra*. De toute évidence, l'interprétation de Bahdâdi "corrige" celle de Hujwiri (*Kashf* p. 353,1 ss.), qu'elle présuppose. En voici quelques extraits (pp. 90,12 — 91,8):

ainsi que *Miršād* p. (122) 217).

95. Distique cité également par Najm-i Râzî, *Miršād* p. (123) 220; une variante (*mast* au lieu de *mât*) dans une lettre de 'Aynulqudât, *Námahâ* I, p. 300. D'après l'éditeur du *Miršād* (p. 614), *qibâla-yi razi* serait non pas la "lettre de vente d'un vin", mais une feuille de vigne.

96. Nombre traditionnel symbolisant la totalité des mondes. Quelques références: Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb* texte p. 480 (trad. Nicholson p. 368); Muḥammad b. al-Munawwar, *Asrâr al-tawḥîd* p. 37; 'Attâr, *Tadhkirat al-awliyâ'* I, p. 18,10; Najm-i Râzî, *Miršād* p. (32) 56; etc. Une interprétation intéressante chez le théosophe shî'ite Ibn Abî Jumhûr al-Aḥsâ'i: ce nombre de 18 000 devient l'équivalent des 70 000 voiles de lumières et de ténèbres (c'est-à-dire théophanies) dans l'expérience du *fanâ'* ($18\ 000 \times 2 = 36\ 000$, c'est-à-dire la totalité des mondes sensibles et suprasensibles; soustraire 1 000, c'est-à-dire le microcosme; ajouter au reste (35 000) le même nombre, c'est-à-dire les "âmes" remplaçant l'âme annihilée: *Al-mujlî mir'ât al-munjî*, lithogr. Téhéran 1329 h.l., p. 193).

97. Cf. *supra*, la note 25.

98. Cf. *Introduction*.

99. Traduction incertaine.

100. Les vers sont de Sanâ'i (cf. la note de l'éditeur dans *Miršād* p. 583). Isfarâyinî en cite trois dans l'*Annexe B*, 45.

101. Pour la traduction de *yakî* et *yagâna*, cf. *supra*, la note 6. Bien qu'il ne le dise pas ouvertement, il semble évident qu'Isfarâyinî interprète ce verset coranique comme signifiant l'unité absolue (*aḥadiya*) de *rabb* (contrairement à l'interprétation d'Ibn 'Arabi, relevée par R. Arnaldez in *Mélanges... H. Corbin*, p. 221). Quant à la sentence du maître anonyme citée au début de ce paragraphe, elle fut approuvée par Majd-i Baghdâdî dans sa Réponse à Sharafuddin-i Balkhî (cf. F. Meier, *ibid.* p. 363).

102. *Ḥadîth* soufi (Sarrâj, *Kitâb al-luma'* p. 83; Kalâbâdhî, *Ta'arruf* p. 83).

103. Littéralement: le privilège d'être écrit conjointement (en arabe) avec le pronom "Mes". C'est une *ishâra* classique (cf. Makkî, *Qût* I, p. 141; souvent mise en jeu par Najm-i Râzî).

104. C'est-à-dire la "bassesse de la condition humaine" et la "hauteur de la spiritualité".

105. Quatrain de Najm-i Râzî (*Miršād* p. (163) 242; cf. *'Ishq u 'aql* p. 82).

106. Cf. 'Attâr, *Tadhkirat al-awliyâ'* II, p. 212,20-24 (meilleur texte dans l'édition Isti'lâmî, p. 673).

107. Cf. *Introduction*.

108. Kan'an, le troisième fils de Noé, puni au Déluge. Cf. Rûmî, *Mathnawî* III, v. 1308ss.

109. Parole d'Anṣârî (*Mukhtaṣar fî âdâb aṣ-ṣûfiya* éd. S. De Beaurecueil in *B.I.F.A.O.* 1960, texte 3).

110. L'image est de Majd-i Baghdâdî (cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 18); elle est amplement exploitée par Najm-i Râzî, *'Ishq u 'aql* pp. 83-100.

111. *Ḥadîth* "canonique" (*Concordance* III, p. 406).

112. Cf. *Introduction*, p. 9 (notes 39-40).

113. Nous n'avons retrouvé ce distique dans aucune des oeuvres accessibles de Najm-i Râzî (ni d'ailleurs les vers cités dans l'*Annexe B*, 24).

114. Isfarâyinî semble vouloir affirmer ici une certaine divergence d'opinion entre lui-même et Najm-i Râzî — divergence rappelant celle, classique, que Hujwîrî notait entre la

82. Traduction persane d'une prière traditionnelle (*lâ takil-ni ilâ nafsî wa-lâ ilâ aḥadin minâ'l-makhlûqîn*, citée par Simnâni, *Faḍl at-ṭariqa*, ms. Feyzullah = Millet 2135, fol. 101b).

83. Cf. *supra*, la note 34.

84. Cf. le vers de Nizâmî: *Dûst ân bih ki bi-wafâ nabwad* (*Haft paykar* éd. Waḥid-i Dastgirdî, Teheran 1334 h.s., p. 165.12).

85. Célèbres vers de Sanâ'i (*Diwân* éd. Muṣaffâ p. 27).

86. En faisant de l'Amour et de la Jalousie les pendants de l'Appétit (*shahwat*) et de la Colère (*ghaḍab*), notre auteur semble oublier sa propre "généalogie de la morale" (*supra*, n. 20) pour se joindre à la théorie psychologique de Najm-i Râzi. Selon ce dernier en effet, lorsque l'âme est devenue une "âme pacifiée", l'Appétit (*hawâ - shahwat*) devient Amour (*ishq u mahabbat*), la Colère, Jalousie et Energie (*ghayrat u himmat*) (*Mirṣād* p. (104) 184; cf. notre étude à paraître dans *Eranos-Jahrbuch* 46, 1977). Comparer aussi Kubrâ, *Faw.* 86 (p. 40, 13-14): L'Appétit (*shahwa*) devient "désir dans le cœur", et 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, *Sharḥ 'alâ Fuṣûṣ al-ḥikam*, Le Caire 1321 h.l., p. 72s.: la "vraie réalité de l'Appétit" (*ḥaqîqat ash-shahwa*) est Amour (*ḥubb*). Quant à la "jalousie", il serait évidemment plus facile de traduire *ghayrat* par "zèle", comme le suggère d'ailleurs la juxtaposition de *himmat* chez Najm-i Râzi (et chez Kubrâ, *Faw.* 185 en p. 92, 15); aussi est-ce ce que suggère déjà l'idée de l'ambivalence du *thymoeides* chez Platon, la source ultime de cette psychologie (cf. *République* 439d-442c). Mais on a préféré de traduire *ghayrat* partout par le même mot (cf. K. 16 et 110-111).

87. Ce quatrain figure dans une collection apocryphe des Quatrains d'Abû Sa'id b. Abî'l-Khayr (lithographie indienne non datée, n° 41).

88. Les "armées angéliques" sont sans doute les "idées suggérées par l'Ange" (*khâtîr-i malakî*), les "princes du pays Corps", l'esprit et le cœur. Adaptation d'une célèbre image de Ghazâlî (*Kimiyâ* pp. 13-15).

89. Tradition citée déjà par Daylamî, *Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf*..., Le Caire 1962, texte p. 75 et Makki, *Qût* II, p. 478. Quant à l'idée de la coopération de l'Intellect avec l'Amour, cf. Najm-i Râzi, *Risâla-yi 'ishq u 'aql* éd. T. Tafaddulî, B.T.N.K. n° 258, *mutûn-i fârsî* n° 31, Téhéran 1345/1966, pp. 36 et 76ss.

90. Célèbre quatrain ouvrant le "Vademecum des fidèles d'Amour" de Suhrawardî *shaykh al-ishrâq* (*Oeuvres philosophiques et mystiques* vol. II, p. 268); cité également par 'Aziz-i Nasafî, *Insân* p. 360.

91. *Ḥadîth* soufi, dont une variante est citée comme parole de Naṣrâbâdî (ob. 367/977-78); cf. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 84. Le "ravisement divin en extase" (*jadhba-yi rabbânî*) sera la condition de l'accès à la "cinquième étape", celle de la *walâyat* (cf. K. 87). Cf. déjà 'Aynulquḍât, *Tamhidât* p. 47.

92. Non identifié.

93. Célèbre dicton soufi (Qushayrî, *Risâla* p. 31: *aṣ-ṣûfî ibn waqti-hî*; Kubrâ, *Faw.* 104: *aṣ-ṣûfî ibn al-waqt*).

94. Quant à la distinction entre plusieurs sortes de "feux" visualisés dans l'expérience *kubrawîe*, cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 118s. et notre *Introduction*, p. 38s. (n. 168). Ici cependant, Isfarâyînî ne cite ce phénomène que pour démontrer la faiblesse ontologique de tout ce qui n'est que phénomène ou "nom", le "but" de la quête mystique étant l'être ou le "dénommé" (cf. K. 72). L'idée du passage du "nom" au "dénommé" est un principe fondamental de toute gnose en Islam; cf. par exemple Rûmî, *Mathnawî* I, v. 589-90 et 3454-58. Kubrâ (*Faw.* 183) semble y attacher la même connotation ontologique qu'Isfarâyînî rend explicite. L'image du "dépouillement" du "nom" *ishq* de ce qui le constitue, les lettres *'ayn shîn qâf*, est chère à Najm-i Râzi (cf. *Risâla-yi 'ishq u 'aql* pp. 55, 64 et 67).

63. Distique que la tradition relie au nom d'Abū Sa'id b. Abī'l-Khayr: récité à plusieurs occasions (cf. *Asrār at-tawhīd* pp. 209 et 352).

64. Cf. *Introduction*.

65. Cf. la note 43 de l'introduction.

66. La "force d'intention" (*niyat*) est celle qui rend spirituellement vala lieu saint (cf. *Annexe B*, 2). Le sens semble se rapprocher ici de celui de n. 47).

67. Pour cette tradition d'Abūbakr, voir Sarrāj, *Kitāb al-luma'* p. 293.8 *Hilya* I, p. 34.1-2.

68. *Himmat dārand*, cf. *supra*, la note 54.

69. Diction considéré souvent comme *ḥadīth* (cf. Nizāmī-i 'Arūdī, *Čahā Mu'in*, Téhéran¹, 1333 h.s., p. 41; Simnānī, *Mā lā budd fid'd-dīn*, ms. Ess fol. 52b, et *Ādāb al-khalwa*, ms. Paris, Supplément persan 125, 6, fol. : précise que le Prophète avait prononcé cette phrase à la fin de sa vie (*ta'zim amr Allāh wa-shafaqatuhū 'alā 'ibād Allāh*) fait partie d'une série du soufisme (*mā at-taṣawwuf...*) attribuées à Shiblī par Abū Nu'aym (*Hilya* I, p. 23).

70. Célèbre *ḥadīth qudsī*, cité par Sanā'ī (*Diwān* éd. Muṣaffā, Téhéran 1336 h.s., p. 461), 'Aṭṭār (*Asrār-nāma* éd. Gawharīn, Téhéran 1338/1959, p. 217), Rūmī (*Mathnawī* V, v. 2737, cf. B. Furūzānfar, *Aḥādīth* p. 172). Une variante en est citée par Isfarāyīnī dans le prologue de notre texte (K. 2).

71. *Ḥadīth qudsī* fondamental pour toute la pensée en théophanies soufi; cf. la note 181 de l'introduction. Parmi les sources les plus anciennes, on peut nommer Aḥmad-i Ghazālī (*Kitāb at-tajrīd* p. 41) et 'Aynulquḍāt (*Tamhīdāt* pp. 90, 265 et 275). Une variante déjà dans *Rasā'il Ikhwān as-ṣafā* III. Beyrouth 1377/1957, p. 356, et une version très atténuée comme réponse d'Abū Yazīd-i Bastāmī dans Sahlagī, *An-nūr* (Badawī, *Shatahāt*, I, p. 121s.: "Pourquoi Dieu a-t-il créé la création? — Pour manifester Sa puissance!").

72. Cf. *Correspondance* pp. 62 et 121.

73. Épisode célèbre de la vie du Prophète, dont s'inspire l'éthos soufi. Cf. 'Aṭṭār, *Asrār-nāma* éd. Gawharīn p. 230 et Rūmī, *Mathnawī* II, v. 1871. Cf. également *Futuwwat-nāma-yi 'Umar-i Suhrawardī* in *Rasā'il-i jawānmardān* éd. M. Šarrāf, Bibliothèque Iranienne vol. 20, Téhéran/Paris 1352/1972, p. 97.

74. Sur cet usage soufi, voir F. Meier, *Soufisme et déclin culturel* in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Symposium organisé par R. Brunschvig et G. E. von Gruenebaum), Paris 1957, p. 228s.

75. Une tradition similaire dans Tha'labī, *'Arā'is al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*, Le Caire 1308 h.l., p. 6. D'après une tradition citée par Sarrāj (*Kitāb al-luma'* p. 188), les *aṣḥāb thawb wāḥid* seront admis au Paradis avant les croyants riches.

76. C'est-à-dire une retraite fixée à quarante jours (cf. *Coran* 7:138/142).

77. Pour l'emploi de *kharāmīdan dar* cf. le texte p. 21,11-12.

78. Peut-être proverbe, de même que "ce qui vient de la part des derviches est honneur" (ci-dessus); cf. Dihkhudā, *Amthāl* I, 129.

79. Pour *mastūrī*, dérivé selon l'étymologie populaire de *mast*, cf. F. Meier, *Die Vita des Abū Ishāq al-Kazarūnī*, Bibliotheca Islamica vol. 14, Istanbul/Leipzig 1948, glossaire p. 75.

80. Cf. *Coran* 32:7/8 et 77:20.

81. Traduction incertaine.

41. *Bishârast* = *bi-shahr ast*. *Binâmizad* = *Bi-nâm-i izad*.

42. Cf. *Introduction*.

43. Cf. *supra*, la note 32.

44. Cf. *Introduction*.

45. Cf. *Introduction*.

46. Variante d'un distique cité par Najm-i Râzi, *Mirşâd* p. (200) 357.

47. La *himmat* d'un *shaykh*, de pair avec son "regard" magique (cf. encore K. 46), est entre autres choses la puissance motrice et protectrice dont le disciple a besoin pour accomplir la voie mystique (cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)*, pp. 205-09). Comme la *walâyat*, la *himmat* ne s'éteint pas avec la disparition physique de ceux qui la détiennent (cf. *supra*, la note 34).

48. Cf. *Introduction*.

49. Cf. *Introduction*.

50. Nous n'avons pas réussi à identifier ce nom de Garistân (ou Karistân, Giristân etc.) avec celui d'un district (*wilâyat*) limitrophe de celui de Nasâ (cf. J. Aubin, *Réseau pastoral et réseau caravanier — Les grand'routes du Khurassan à l'époque mongole*, in *Le monde iranien et l'Islam*, I, Genève/Paris 1971, pp. 105-30). Bien que ce nom apparaisse trois fois écrit de la même façon, il s'agit peut-être d'une erreur.

51. Nom non identifié, la vocalisation en est incertaine.

52. Plus exactement, il s'agit d'une sorte de vermicelle ou de macaroni fait de farine de froment et mis dans un potage (cf. *Farhang-i 'Amîd* s.v. *lakhshak*).

53. Ce jeu de mots peut s'entendre également au sens inverse.

54. La *himmat* (cf. *supra*, la note 47) apparaît ici sous son aspect nettement folklorique: dans les croyances populaires iraniennes, ce sont surtout les voyageurs au moment de partir qui ont besoin d'une aide magique (cf. H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, pp. 286-88). *Himmat dâshdan bâ kasî* veut dire "mettre en oeuvre l'énergie spirituelle pour quelqu'un" (cf. le texte ici p. 27, 11-12; *Asrâr at-tawhîd* p. 246 *himmatî bâ man dâr!*

55. C'est-à-dire celle du Shaykh 'Abdullâh. Mais *ziyarat-i ishân* pourrait aussi signifier la visite des tombes des anciens maîtres, comme dans l'*Annexe B*, 2 (p. 112,9) — la ville de Nasâ était célèbre pour ses nombreux tombeaux de saints (cf. *Asrâr at-tawhîd* p. 44s.) — ou encore, il s'agit d'une visite des soufis vivants (supprimer alors "sa tombe").

56. Nom non identifié.

57. Le célèbre Pir-i Hari (ob. 481/1089). Rappelons que 'Alî-i Lâlâ aurait homologué le rang spirituel de l'autre maître d'Isfârâyîni, Gûrpâni, à celui de Junayd et Shibli (cf. *Introduction*, p. 9). De telles "homologations" sont assez fréquentes chez Simnânî; il serait peut-être intéressant de les étudier dans la lumière de sa lutte contre le transmissivisme.

58. Cf. *Introduction*.

59. Cf. l'expérience de Fakhr-i 'Irâqî (E. G. Browne, *Literary History* III, p. 125).

60. Cf. *Introduction*.

61. Second "quart" d'un quatrain dont Najm-i Râzi (*Mirşâd* p. (224) 395) cite aussi le premier: *Bâqî'st sharâb-i talkh dar jâm hanûz...*

62. Distique cité également par Najm-i Râzi, *Mirşâd* p. (41) 70.

31. Ce passage développe le thème du précédent. L'histoire de Mahmūd-i Ghaznawī et Kharaqānī présumée ici par notre auteur est la suivante (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 561): Après avoir déguisé son esclave préféré Ayāz de ses vêtements royaux et en se revêtant lui-même des habits de l'esclave, Mahmūd vient visiter le Shaykh pour l'éprouver. Celui-ci ne se lève pas devant le roi déguisé en esclave. Alors Mahmūd, croyant avoir trompé le Shaykh, dit: "Tout ceci n'était que piège!" Mais c'est Mahmūd qui s'est trompé, car sans le savoir, il symbolise le "piège" divin par son déguisement, "piège" dont l'"oiseau" n'est précisément pas Mahmūd le roi de ce monde, mais l'esclave, c'est-à-dire le derviche. Cette interprétation symbolique de la réponse de Kharaqānī ne s'impose pas cependant dans le contexte de l'histoire telle qu'on la trouve dans *Dhikr-i Qutb as-sālikīn Abū'l-ḥasan-i Kharaqānī* (écrit après 566/1170-71 par un disciple indirect d'Anṣārī, ms. Istanbul, Murād Mollā 1796 = microfilm Université de Téhéran n° 483, fol. 337b-352b, notre histoire 338b, 15-340b, 1) et dans *Tadhkirat al-awliyā'* (*The Tadhkiratu 'l-Awliya...* ed. R. A. Nicholson, Persian Historical Texts vol. v part ii, London/Leide 1907, pp. 208,6-210,3).

32. C'est ici que commence la première insertion autobiographique dans notre texte, aboutissant (K. 37ss.) avec l'initiation de l'auteur au soufisme. Le sens de ce *diarium spirituale* est de démontrer que c'est l'"épiphanie de la Volonté divine" (*irādat*) qui fait de l'homme ordinaire un "volontaire" (*murid*), c'est-à-dire un novice soufi. Que cette "Volonté" soit au fond "Amour", c'est ce qu'Isfārāyīnī explique également dans les parties théoriques de ce texte (cf. K. 56ss. et 64ss.), ainsi que dans l'*Annexe B*, 11-12. Or, cette "Volonté" divine se manifeste vis-à-vis du *murid* comme celle de son *shaykh* (cf. *Introduction*, pp. 29s. et 45s.).

33. Ces images, prises évidemment du théâtre à l'ombre, sont probablement une allusion aux apparitions variées du témoin-de-contemplation (*shāhid* au sens *kubrawī*, cf. *supra*, la note 25).

34. Supprimer l'*idāfa* entre *ghayb* et *bī-'ayb* (p. 15,9), de même qu'entre *ghayb* et *bī-rayb* (p. 17,3); comparer *bī rayb-i nafs* (p. 35,12) et *az kudūrat u zulmat-i rayb-i dunyā bī-'ayb* (p. 63,9, mais peut-être *ḥaman-i bī-'ayb* *ibid.* 7). Le témoin-de-contemplation (la "figure du Mystère") apparaît ici pour la première fois sans être entaché par les "ténèbres", donc à l'état pur; et c'est en tant que tel qu'il annonce une "ouverture tenant au Mystère" (K. 36, *futūḥ-i ghaybī* en p. 16,17; cf. p. 63,10 et *gushāyish* en p. 129,6), c'est-à-dire ce qui parvient du monde divin. Toutefois, dans le cas d'un *murid*, c'est à travers le cœur de son *shaykh* que lui parviennent ces "ouvertures" (K. 80, cf. *Introduction*, p. 28s.). Enfin, Isfārāyīnī attribue ce rôle d'intermédiaire des "ouvertures" tantôt aux maîtres qui lui ont donné l'initiation au *dhikr* (K. 47), tantôt à l'"énergie spirituelle" (*barakāt-i ḥimmat*) des maîtres défunts dont il a visité la tombe (*Annexe B*, 2).

35. Célèbre image (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 336), dont le sentiment gnostique est assez transparent: la Maison de la tristesse, construite selon la tradition par Jacob pour y pleurer sur la perte de Joseph pendant quarante ans (*Kisā'i, Qiṣas al-anbiyā'* ed. I. Eisenberg, Lugduni Batavorum 1922-23, I, p. 161), est le corps, Jacob-Ame est l'esprit (*jān* = *rūḥ*), Joseph est le Mystère (le monde divin disparu), dont la Terre sacrée de Canaan, le cœur, reçoit le "parfum". Dans un passage analogue chez Najm-i Rāzī (*Mirṣād* p. (125) 222s.) les rôles du cœur et de l'esprit sont échangés: c'est l'esprit qui est l'"odorat" (*mashāmm-i rūḥ*), et c'est le cœur qui assume le rôle de Jacob (*Ya'qūb-i dil*).

36. *Ḥadīth* "canonique" (*Concordance* III, p. 13).

37. Cf. *supra*, la note 34.

38. Cf. *supra*, la note 32.

39. Allusion à une tradition populaire, relevée par F. Meier (*Die Fawā'id* p. 237) à propos de la *ḥimmat* du Prophète.

40. Proverbe (cf. *Dihkhudā, Amthāl* I, 126 et 142; II, 1226)

ment avancés", entre un *malakût-i 'âlam-i ghaybi* et un *mulk-i 'âlam-ghaybi* (cf. *Introduction*, p. 36s.), s'agirait-il encore de la même distinction? Ce sont là des questions qu'il faut laisser ouvertes, parce que notre auteur ne les traite nulle part de manière systématique, du moins à notre connaissance. Mais disons encore une fois qu'un terme technique isfarâyiniien peut signifier tout autre chose chez un autre penseur mystique. Il n'est donc guère utile de renvoyer à la distinction faite par 'Aziz-i Nasafi entre *ghayb-i ghayb-i ghayb* (= *Khudây = mabda'-i auwal*) et *'âlam-i ghayb-i ghayb* (= *Jabarût = fiṭrat = mabda'-i kull*) (cf. *Kitâb al-insân al-kâmil* éd. M. Molé, Bibliothèque Iranienne vol. 11, Téhéran/Paris 1962, texte pp. 168, 237s., 350, 364s.), ni à l'expression *ghayb-i ghayb-i 'âlam-i ghayb wa'sh-shahâdat* telle qu'employée par 'Aynulquḍât (*Tamhidât* p. 227), où elle signifie le domaine d'Iblis.

25. *Shâhid* doit sans doute être compris au sens technique *kubrawî*, c'est-à-dire comme désignant l'apparition en vision de l'*alter ego* du mystique, d'un "homme de lumière" sur lequel les ténèbres de l'âme peuvent cependant jeter leur ombre, de sorte qu'il apparaisse comme "nègre" selon Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'id* pp. 181-94 et H. Corbin, *Homme de lumière*, index s.v. témoin-de-contemplation). Selon notre passage, cette figure peut donc apparaître sous la dominance de l'un des trois premiers états d'âme. Quant au quatrième, celui de l'âme pacifiée, il n'est pas mentionné explicitement; mais puisqu'il faut que la "heptade soit complétée" (K. 20) et qu'on n'arrive qu'à cinq "significations" (*ma'nâ*) en comptant seulement les trois premiers états d'âme de la manière indiquée dans le texte ($2 + 2 + 1$), il faut sans doute l'ajouter avec deux "significations" pour en avoir sept (donc $2 + 2 + 1 + 2 = 7$). Mais que signifient ces "significations", et pourquoi est-ce l'âme inspirée qui est l'exception? L'auteur lui-même précisera plus loin (K. 73) que chacun des quatre états d'âme est à lui seul la scène de toutes les quatre *khâtir* ("idées suggérées") homologues de la structure du microcosme, sauf celui de l'âme inspirée, où ne se présentent que celles suggérées par l'Ange et Satan. Cet ordre des *khawâtir* dans les quatre états d'âme ($4 + 4 - 2 - 4 = 14$) ne faisant que refléter celui des "significations", la conclusion s'impose que la "signification" unique coordonnée à l'âme inspirée désigne ce que l'Ange et Satan ont en commun, à savoir le fait d'être situé à l'extérieur relativement à leurs homologues dans l'homme, le cœur et l'âme, tandis que les "deux significations" coordonnées aux trois autres états d'âme concernent à la fois l'extérieur (Satan et l'Ange) et l'intérieur (l'âme et le cœur, c'est-à-dire l'au-delà microcosmique, ou *ghayb-i ghayb*?). Rappelons que la capacité de distinguer entre Satan (le "Satan extérieur") et l'âme est ce qui permet à un disciple de continuer son éducation spirituelle sans la présence matérielle de son *shaykh* (*Correspondance*, introduction p. 20). C'est donc à ce moment précis dans le développement spirituel que correspondrait l'état d'âme inspirée.

26. Cf. la note 165 de l'introduction.

27. La traduction tient compte de la restitution du texte que nous croyons nécessaire ici (p. 11,1-2).

28. Contrairement à son habitude, Isfarâyini fait ici une distinction entre *wujūd-i insâni* (l'idée générale de l'être humain) et *wujūd-i basharî* (l'homme concret).

29. Remplacer la quatrième ligne par: "Cherche en toi-même tout ce que tu désires, car tu l'es!" Ce célèbre quatrain, attribué parfois à Bâbâ Afdal-i Kâshânî ou à Majd-i Baghdâdî, est en réalité de Najm-i Râzî. C'est du moins ce que ce dernier affirme lui-même dans trois ouvrages: *Mirṣâd* (éd. Riyâhî) p. 3; *Marmûzât-i Asadî* p. 3s. (cf. *Introd.* angl. n. 33); *Manârât as-sâ'irîn* (version arabe du *Mirṣâd*, citation de B. Furûzânfar dans la note en p. 290 de son édition du *Kitâb fîhi mâ fîhi* de Rûmî (Téhéran, Dânishgâh 1330 h.s.)

30. C'est évidemment pour leurs célèbres "outrances" que Bâyezid-i Bastâmi ("Gloire à Moi!") et Abû Sa'id ("Il n'y a dans ma tunique que Dieu!" cf. K. 85) sont réunis dans ce distique d'Isfarâyini (?) comme la "chanterelle" et l'"oiseau captivé" de Dieu. Quant à la "provenance d'un autre nid" des "oiseaux" de Dieu, cf. le quatrain de Najm-i Râzî, cité K. 77 (note 105).

mais il se joint à Kubrâ pour identifier l'âme pacifiée avec le cœur, comme nous l'avons déjà observé (cf. les notes 115 et 176 de l'introduction). La contribution originale d'Isfarâyini est plutôt l'intégration de cet ensemble dans un cosmos dont la structure générale est de nature heptadique, et c'est le propos du présent paragraphe ainsi que de ceux qui lui font suite, de l'expliquer. Essayons donc d'en résumer les données:

a) Il y a les quatre mondes nommés ici pour la première fois comme formant un ensemble de $2 \times 2 \times 7$ degrés ou niveaux etc. (soit 28 degrés), à savoir la "terre humaine" et le "ciel spirituel", l'"enfer de l'âme" et le "paradis spirituel". Puisque cette "terre" et ce "ciel" sont l'homologue du corps et de l'esprit humains (K. 18), l'ensemble est sans doute l'homologue de l'être humain composé de corps, âme cœur et esprit, bref: c'est le microcosme. Or ce microcosme ne se compose, plus exactement, que de 14 degrés, car l'"enfer de l'âme" et le "paradis spirituel" ne sont que des noms désignant des "qualifications abstraites" (*ṣifat*) dans la "terre humaine" et le "ciel spirituel" (K. 20-21), "qualifications" que l'on peut sans doute identifier avec les sept vices et les sept vertus, puisque les sièges de ceux-ci et de celles-ci sont précisément les "sept niveaux de la terre humaine" et les "sept niveaux du ciel spirituel" (K. 17; 20-21). Il s'agit donc proprement du domaine de l'âme et du cœur, en dépit de l'adjectif "spirituel" (*rūḥānī* etc.) dans le cas de ce "paradis" et de ce "ciel"; aussi est-ce dans les "sept sphères du cœur" que les vertus sont localisées (K. 21). Or, comme le cœur n'est autre que l'âme pacifiée, on peut dire également que cet ensemble ne concerne que l'âme et ses quatre états de transformation; et c'est pourquoi, étant donné que l'âme a sept "significations" (*ma'nâ*) comme le cœur a ses sept "sphères" (*aṭwâr*), il faut que les quatre états de transformation de l'âme se répartissent sur une seule structure heptadique. C'est ainsi que le facteur dualiste réapparaît comme diviseur d'une seule Heptade (K. 19, cf. la note suivante).

b) Comme ensemble macrocosmique, représenté dans l'homme par l'union du corps et de l'esprit, il y a le "monde de la visibilité" (le monde sensible, *âlam-i shahâdat*) et le "monde du mystère" (*âlam-i ghayb*), chacun étant composé de deux mondes opposés d'une manière analogue à la composition du microcosme, soit 28 degrés etc. d'un ensemble composé de la Terre, du Ciel, de l'Enfer ténébreux et du "Paradis éternel", plus, dans le cas du "Paradis éternel", un "huitième degré" qui se situe "en dehors" des deux ensembles de symétries heptadiques de $2 \times 2 \times 7$ "degrés" (ou 56000 "voiles de lumières et de ténèbres", cf. *Introduction*, p. 43 et la note 182). Or les 28 degrés réguliers de l'ensemble macrocosmique ne sont en quelque sorte qu'une extériorisation du microcosme, car ils comportent, tant dans le "monde de la visibilité" que dans celui du "mystère", les "formes visibles" (*sûrat*) de ce dont le microcosme est la signification, la "qualification abstraite" (*ṣifat*) (K. 20-23). Il est évident que le "monde du mystère" dont il est question ici est l'au-delà coranique; mais c'est un au-delà dont les "formes visibles" peuvent être perçues par le visionnaire dès à présent, comme le sont celles du monde "visible". S'il est permis d'interpréter comme une sorte de métempsychose (Isfarâyini ne précise pas) les différents rapports de ces "formes visibles" avec les "qualifications abstraites" de l'âme, on peut rapprocher du "type égyptien" les formes du "monde du mystère", du "type pythagoréen" celles du "monde visible", selon la typologie établie par F. Meier (*Die Fawa'id* p. 167).

c) La distinction entre deux sortes d'au-delà, celui du macrocosme et celui du microcosme, est traditionnelle (cf. Aḥmad-i Ghazālī, *Kitâb at-tajrid* p. 53), mais la terminologie de notre auteur lui est personnelle (encore qu'elle s'inspire peut-être de Suhrawardī *shaykh al-ishrâq*: cf. *Yazdân-shinâkht* in *Oeuvres philosophiques et mystiques* vol. 2, p. 433, où l'on trouve les termes *dûzakḥ-i rūḥānī* et *bihisht-i jāwidānī*). Or nous avons vu que l'au-delà macrocosmique fait partie du "monde du mystère" (*âlam-i ghayb*); plus précisément, c'est le "monde du mystère redoublé" (K. 20-21). Mais dans l'*Annexe B*, 63, le même au-delà est désigné comme *ghayb-i ghayb-i ghayb* (texte p. 150,7 et 18). Quant à l'au-delà microcosmique, celui des "qualifications" mais non des "formes", serait-il donc ce que l'auteur appelle *ghayb-i ghayb* dans notre texte principal (K. 19)? De plus, lorsque nous trouvons Isfarâyini distinguer, à l'intérieur du monde accessible aux "moyenne-

symétrique. On peut la représenter de la manière suivante:

			RŪĤ			
			QALB (= nafs-i muṭma'inna)			
			Maḥabbat			
		r a ḥ m a t		sh a f a q a t		
fanâ'	ghayrat	tawâdu'	'adl	hilm	qanâ'at	sakhâwat
'ujb	ḥasad	kibr	ẓulm	ḥiqd	ḥirs	bukhl
	gh a ḍ a b			sh a h w a t		
			Sharah			
			NAFS (= nafs-i ammâra)			
			QĀLAB			

On sait que *ghaḍab* et *shahwat*, les facultés "irascible" et "concupiscible" des philosophes hellénisants, sont reconnus en soufisme également comme les vices par excellence (cf. par exemple Ghazâlî, *Mishkât al-anwâr* éd. Afffi p. 82. Rûmî, *Mathnawî* II, v. 1468); Najm-i Râzî remplace *shahwat* par le mot *hawâ*, en faisant de celui-ci et de *ghaḍab* les deux "attributs essentiels" de l'âme, héritage de sa mère, le corps matériel. Ils sont le "levain de l'enfer", la souche des "attributs opérationnels" de l'âme, c'est-à-dire des vices concrets, homologues des (sept) "degrés de descente de l'Enfer" (*darakât-i dūzakī*) (cf. *Mirṣād* pp. (99ss.) 175ss.; cf. (112s.) 199ss.; (200) 355s.; (226) 398).

21. *Ḥadīth* "canonique", cf. Bukhârî, *Ṣaḥīḥ* (K. *at-tawḥīd*) IX, p. 153; cité également par Rûmî, *Mathnawî* I, v. 1763 (cf. B. Furûzânfar, *Aḥādīth-i mathnawî* p. 18). Le fait que la jalousie soit nommée ici comme "avant-dernière" vertu, la dernière étant l'annihilation, suggère déjà le thème de la Jalousie mystique, développé plus loin par l'auteur (K. 110-111), où le *ḥadīth* en question sera de nouveau cité. Cf. encore la note 86 de la traduction.

22. Isfarâyînî semble interpréter la forme féminine de *hammat bihi* (12:24) comme faisant allusion à l'âme inférieure (*an-nafs al-ammâra*). On sait que l'histoire de Joseph et Zulaykhâ fut interprétée d'une manière très différente par des soufis comme Rûzbihân-i Baqlî, appelés justement les "fidèles d'Amour" (*fedeli d'amore*) par Henry Corbin (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* III, p. 75).

23. Le propos d'Isfarâyînî n'est, certes, pas de condamner le prophète Joseph, mais plutôt de démontrer que tout être humain est composé d'un mélange de lumières et de ténèbres. Pourtant, en insistant sur ce que l'âme de Joseph était "pacifiée" (*muṭma'inna*) par essence, comme celle de tous les prophètes, Isfarâyînî semble tenir beaucoup à la doctrine de la "pureté" (*iṣma*) prophétique, contre laquelle un 'Aynulquḍât pouvait encore se permettre de polémiser (cf. *Nāmāḥ* II, p. 118). Ceci est très clair dans le cas du Prophète Mohammad, car Isfarâyînî affirme que les versets coraniques "N'avons-nous point ouvert ta poitrine/et déposé loin de toi le faix" (94:1-2) ne signifient nullement qu'il y avait un "faix" (*wizr*) à enlever du Prophète, le sens étant plutôt: "O Mohammad, Nous avons ouvert ta poitrine par l'Amour et la Connaissance/et Nous avons purifié ton cœur de ce qui est autre que Nous-même par la lumière de la prophétie." (*Annexe B*, 15). Or selon l'*Annexe A*, II, tout croyant ayant dépassé les "stations" relatives à l'âme impérative (*ammāragī*), l'âme-conscience (*lawwāmāgī*) et l'âme inspirée (*mulhamāgī*) en "forme" (*ṣūrat*) et en "réalité" (*ḥaqīqat*), peut atteindre celle de l'âme pacifiée (*maqām-i iṭminân*, *muṭma'innagi*), c'est-à-dire la Foi réelle et la vraie Connaissance; et c'est alors que toute nourriture terrestre devient "légitime" pour lui, même si elle est "défendue" du point de vue exotérique — il est donc "pur" comme le Prophète.

24. En adoptant ce schéma de quatre "âmes" (ou états d'âme), notre auteur suit Najm-i Râzî (cf. *Mirṣād*, chapitre IV) plutôt que Kubrâ (car l'attribution à Kubrâ du Commentaire coranique où il est également question du même ensemble tétradique — cf. F. Meier, *Die Fawā'id* p. 159 — est pour le moins douteuse: cela pourrait même servir d'argument supplémentaire pour l'attribution à Najm-i Râzî, cf. *Introduction*, p. 3).

veuille homologuer le premier nom à la partie négative de la formule, le second à la partie affirmative, puisque l'invocation de l'Unique exclut tout "dieu rival" (*naẓīr*), tandis que celle de l'Un établit la non-dualité et la non-divisibilité; et c'est pourquoi le Dieu affirmé comme l'Un est identifié par la suite avec *fard* (qu'il vaudrait mieux peut-être de traduire par "individu" que par "seul"). Rappelons que dans le lexique de 'Aynulqudāt-i Hamadāni, *wāḥid* = *yakī* désigne l'unicité de fait (exemple: celle du soleil), tandis que *aḥad* = *yagāna* est l'Un qui ne peut être pensé que comme tel (*Nāmahā* I, p. 117; cf. *Zubdat al-ḥaqā'iq* éd. 'Usayrān, Téhéran 1341 s., p. 39).

7. Comme c'est son habitude, notre auteur aime jouer ici avec plusieurs significations d'un mot. *Fard* reprend ici son sens habituel de "seul", ce qui permet d'insérer un avertissement contre la pratique du *dhikr* communautaire. Qu'il faille chercher le Seul en s'esseulant, c'est ce qu'on fait dire déjà à Bāyazīd-i Bastāmī (cf. Ibn ul-Munawwar, *Asrār al-tawḥīd* p. 256, 1-2).

8. *Ikhlās* peut se traduire de plusieurs manières. On a essayé de garder ici la densité allusive du texte (cf. *khāṣṣ* et *mukhlās*, *infra* notes 10 et 12).

9. Citation d'une parole de 'Abdullāh-i Anṣārī, comme Isfarāyīnī l'indique ailleurs (cf. ici, *Annexe B*, 8: variante avec "deux fers").

10. *Khāṣṣ* est aussi l'élite, ou l'ami particulier d'un Roi. Ici, l'image alchimique permet de le traduire par "or pur". (Corriger, en p. 4,8, *مس* par *مسر*).

11. Ici encore (cf. *supra*, n. 6), Isfarāyīnī distingue entre l'Unique et l'Un, mais l'unicité est appelée *waḥdat* (on s'attendrait plutôt à *wāḥidiyat*, comme dans l'*Annexe A*, V, 6 en p. 97, 13; toutefois, dans le lexique de 'Aynulqudāt, *waḥdat* peut également former l'abstrait de *wāḥid*, puisque dans *Zubdat al-ḥaqā'iq* p. 39, il distingue *waḥda* de *aḥadiya* de la manière même que nous avons relevée à propos de sa distinction entre *wāḥid* = *yakī* et *aḥad* = *yagāna*). Notons que l'unicité est attestée par la "langue", c'est-à-dire le *dhikr* extérieur, alors que l'unité absolue fait l'objet de l'attestation du "cœur", c'est-à-dire du *dhikr* intérieur ou extatique.

12. La citation coranique 38:83/82-84/83) montre qu'on passe ici du *mukhlis* au *mukhlās*, c'est-à-dire de l'état d'un pur serviteur à celui d'un favori du Roi (comparer *Annexe B*, 32, en p. 129, 1-3, où *al-mukhlāṣin* est rendu par *Khāṣṣān-i Ḥadrat-i Tu*). La distinction entre *mukhlis* et *mukhlās* est traditionnelle en soufisme, mais elle peut s'appliquer à plusieurs choses (cf. par exemple, Hujwiri, *Kashf al-maḥjūb*, texte p. 103, trad. Nicholson p. 85, et Maḥmūd-i Kāshānī, *Miṣbāḥ al-ḥidāyat* pp. 116 et 270).

13. Cf. A. J. Wensinck et al., *Concordances de la tradition musulmane* I, 109.

14. Célèbre *ḥadīth* qui ouvre le *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī.

15. Allusion à un dicton (cf. Dihkhudā, *Amthāl* I, 264 et II, 1124).

16. Célèbre dicton (cf. Dihkhudā, *Amthāl* II, 1227).

17. Plus littéralement: "lorsqu'il créa Adam et la race adamique, il les créa...". La tournure persane semble faire partie d'une tradition littéraire; cf. par exemple Ghazālī, *Kimīyā-yi sa'ādat* éd. Aḥmad-i Ārām, Téhéran 1333 h.s., p. 10.

18. Définition platonisante de l'injustice. On la trouve souvent chez les auteurs *kubrawī*s, mais également dans le Commentaire coranique de Qushayrī (*Laṭā'if al-ishārāt*, Le Caire 1390/1970, vol. 5, p. 173, ad 33:72).

19. La citation arabe est selon Najm-i Rāzī, *Mirṣād* p. (39) 66, de Majd-i Baghdādī.

20. En tenant compte des indications fournies K. 13-16, cette "généalogie" des sept vices et vertus, qui constitue la charnière entre les structures tétradiques et heptadiques dont se compose le cosmos isfarāyīnien (cf. *infra*, n. 24), se présente donc de façon parfaitement

dhikr, cf. la note précédente) du *dhikr* ordinaire. Qu'une telle distinction soit concevable sur le plan logique, c'est ce que notre auteur essaie d'établir ailleurs, en se servant de la tradition "Le sommeil de celui qui est en état de jeûne, est un service divin" (*Nawm as-sā'im 'ibādātun* — dont la variante *Nawm al-'ālim 'ibādātun wa-nafasuhu tasbiḥ* est mieux connue, cf. Makki, *Qūt* I, p. 74). L'argument d'Isfarāyini est le suivant: en principe, chaque opération dépend d'un mouvement au niveau de l'état d'être sujet opérant. Sans ce mouvement, on ne saurait parler d'un sujet opérant. Exemple: la prière rituelle, qui dépend des mouvements du corps, inconcevables dans le cas de celui qui dort. (Par conséquent, celui qui dort ne saurait être sujet opérant de la prière rituelle.) Mais il n'en va pas de même pour celui qui est en état de jeûne: il peut l'être tout en dormant (puisque le jeûne ne dépend pas d'une opération, mais plutôt de son abstention). Or le jeûne étant en lui-même "service divin", celui qui dort en jeûnant peut être qualifié de sujet opérant du service divin (*'ābid*). En voici le texte (L *rus* 149a, 14-18 – *Yanbū'n* 49):

”نوم الصائم عبادة“ يعني هر فعل ما تعلقست بحركت فاعليت. چون
حرکت صادر نشود فاعلش نگویند. و حرکت متعبد عبادتست انز قیام
و قعود با رکوع و سجود و غیر آن. و این حرکات انز نایم متصور نیست،
بجلاف صایم، که نایم هم صایم است و صوم بنفسه عبادت، چون
نایم صایمست، عابد باشد. و مثل این الفاظ اسرار نبویست صلوات
الله و سلامه علیه.

6. Ce passage développe encore la notion de *tafrīd* ("esseulement"), devenir "seul" comme le Seul (*al-fard*, cf. la note suivante) comme intériorisation du *tajrīd* ("détachement du monde"). Si le "détachement" (*tajarrud*) correspond à la première partie de la formule *Lā ilāha illa'llāh*, la négation de ce qui est autre-que-Dieu, l'"esseulement" (*tafarrud*) se réalise dans l'affirmation, la partie positive (*illa'llāh*). Cet esseulement dans l'affirmation de l'être divin vrai est précisément le "secret déposé implicitement dans la Parole *Lā ilāha illa'llāh*", car c'est "être pauvre en Dieu, par Dieu et vers Dieu" en vue d'une naissance pour la "vie éternelle". C'est ce que notre auteur explique dans une "réponse" à une question sur le sens spirituel de la "pauvreté" (*ḥaqīqat al-faqr*, cf. encore *Introduction* p. 22), dont voici le texte (L *makt* 33a, 11-16):

قلت حقيقة الفقر سر مودع في طي كلمة لا اله الا الله قال وكيف
ذلك؟ قلت تجرد قائلها بلا اله عما سوى الله وتفرد بالا الله بكليته
عنه وافتقر فيه به اليه ليحييه منه بهله من فناء التفرد عن كليته و
يوصله من مقام الفناء الى تيه فناء الفناء ومن تيه فناء الفناء الى فناء
البقاء ومن فناء البقاء الى رياض نهرية الحياة السمردية في مقام
بقاء البقاء...

Quant à la distinction entre les deux noms de l'Essence divine, l'Unique (*wāḥid*) et l'Un (*aḥad* = *yagāna*), remarquons que selon l'*Annexe A*, V, 4 (texte p. 95, 17) tous les deux constituent l'objet de l'affirmation *illa'llāh*. Ici cependant, on a l'impression qu'Isfarāyini

NOTES DE LA TRADUCTION

1. *Ḥadith qudsī* connu sous plusieurs variantes, dont une ici-même (K. 56; voir la note 70 de la traduction).

2. *Ḥadith* soufi, évidemment de tendance sunnite. On le trouve d'abord chez Sarrāj, *Kitāb al-luma'* p. 120, puis chez 'Aṭṭār, Najm-i Rāzī, Rūmī et bien d'autres encore.

3. *Ḥadith* soufi (voir la note 175 de l'introduction).

4. *Ḥadith* soufi connu depuis les temps classiques sous plusieurs variantes, surtout en ce qui concerne la réponse du Prophète. Celle citée par Isfarāyini continue ainsi: "La Mémoire les a libérés de leur faix (les a déchargés de leur dette); le Jour de la résurrection, ils viendront légers" (cf. Tirmidhi al-ḥakīm, *Kitāb khatm al-awliyā'* éd. O. I. Yahya, Beyrouth 1965, p. 369; Makkī, *Qūt al-qulūb*, I, p. 243); Isfarāyini lui-même la cite encore L ras 133b,4-8 sous sa forme complète, avec traduction persane. Au lieu de *alladhīna 'stuhtirū*, leçon du ms. L que nous avons adoptée parce que l'auteur développe ensuite la notion d'*istihtār-i dhikr*, ou *al-mustahtarūn* (L ras 133b,4), on trouve souvent *alladhīna uhtirū* (ou *al-muhtarūn*), voire *alladhīna 'htazzū* (cette dernière forme par exemple dans la variante du ms. Fatih du K. *khatm al-awliyā'* et chez Najm-i Rāzī, *Mirṣād* p. (150) 271; d'où la notion d'*ihtizāz*: *Mirṣād* p. (152.1-2), mais la curieuse forme *ihtitār* dans le passage correspondant de la nouvelle édition, p. 273,15. Isfarāyini emploie également la forme *ihtizāz-i dhikr*: texte ici, p. 149,9). Ajoutons que selon Kalābādhi, *Kitāb at-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, Le Caire 1380/1960, p. 104, le Prophète répond simplement *adh-dhākirūn kathīran wa'dh-dhākirāt*, tandis que selon Sarrāj, *Kitāb al-luma'* p. 383, 14ss., la réponse est *al-ḥamidūn Allāha fī's-sarrā' wa'd-darrā'*. Pourtant Sarrāj doit bien connaître la version adoptée par Isfarāyini, puisqu'il parle aussi du *kalām al-wājidin wa'l-mustahtarin bi-dhikr Allāh* (*ibid.* p. 398,12-13; cf. p. 386,7). La connotation d'"extase" (*wajd*), impliquée par Sarrāj, est également voulue par Isfarāyini: d'où notre traduction "ceux qui sans conscience d'eux-mêmes s'adonnent parfaitement...". Il s'agit en effet d'une sorte de *dhikr* intériorisé jusqu'au point où le sujet et l'objet de cette "Mémoire" se confondent (cf. *Introduction*, p. 22). Isfarāyini le dit encore d'une manière très concise: "Le sujet du *dhikr* de "celui qui s'esseule", c'est l'objet" (L ras 143b, 7-8 = *Yanbū'* n° 16: *Irādat ṭalab-i ma'rifat ast, ma'rifat ṭalab-i maḥabbat, maḥabbat ṭalab-i tauḥīd, tauḥīd dhikr-i mufarrid, dhākir-i dhikr-i mufarrid Madhkūr*).

5. L'allusion à la distinction théorique entre l'opération (*fī'l*) et le sujet opérant (*fā'il*), capitale pour la théologie mystique d'un Simnāni (cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 57s.), semble vouloir dire ici qu'il y a pour le mystique un état d'être sujet opérant du *dhikr* (*dhākir*), sans que l'opération, c'est-à-dire la pratique ordinaire du *dhikr*, en découle. C'est précisément ce qui distingue le "*dhikr* de celui qui s'esseule" (*dhikr-i mufarrid* ou *istihtār-i*

nous serons affranchis de cet état de séparation et de ce désert inculte que nous sommes, nous retrouvons l'Union avec la Présence Majestueuse! "La Mort est un Pont qui fait se joindre les deux Amants"¹⁷⁹.

Tuez-moi donc, mes amis! C'est dans mon meurtre qu'est ma Vie!

Ma Mort, c'est de vivre, et ma Vie, c'est de mourir¹⁸⁰!

O Ami, j'accepte la Mort avec joie,

Je donne cent cadeaux si on me tue tout de suite!

Quand on m'aura tué, qu'on disperse partout mes membres!

Dès que Ton parfum m'atteindra je me ré-unirai¹⁸¹!

Et Dieu sait le mieux ce qui est vrai.

116 Epilogue: Ces quelques paroles que l'expérience douloureuse de cet humble a fait couler sous sa plume, ont été écrites dans l'espoir que ses quelques Amis au sens vrai et frères en Religion veuillent bien, en lisant ces paroles, prier Dieu de soutenir cet affligé au cœur brisé; de même, quand ils remarqueront des fautes, qu'ils veuillent bien en demander le Pardon en les corrigeant.

Si cette épître a été intitulée "Révélateur des Mystères", c'est parce que si l'on étudie ces paroles comme il faut les étudier, on en retirera, Dieu voulant, des dévoilements spirituels que l'on n'obtiendrait point par des années d'efforts et d'exercices.

Que Dieu bénisse Muḥammad, ainsi que sa Famille et ses Compagnons!

Renversement qu'est la Résurrection, hors du blâme et à l'abri de toute honte! Car "La Mort est cadeau précieux pour le croyant; pour qui meurt s'est levé le Jour de sa Résurrection"¹⁷³!

Même si la mort porte la Nuit de ma vie jusqu'en Tartarie,

Ce sera à côté de l'Ami que je dresserai ma tente au Jour de la
Résurrection!

O Généreux! O Miséricordieux! je m'en remets à Ta Générosité et à Ta Miséricorde, fais-nous parvenir de cette Nuit, de ce Pays ténébreux, au Jardin de Séjour spirituel qui est notre Patrie originelle! "L'amour pour la patrie fait partie de la foi"¹⁷⁴.

Qu'y a-t-il de plus joyeux dans le monde,

Que l'Amant rejoigne l'Aimé, que l'Aimé rejoigne l'Amant?¹⁷⁵

115 O Préexistant! Par Ta préexistence! O Majestueux! O Magnifique! je m'en remets à la Majesté de Ta Magnificence, donne-nous Ton Assistance pour compagnon de guerre dans la lutte contre l'âme inférieure, le "Retour vers la Guerre Sainte Majeure", car notre vigueur est insuffisante pour cette Guerre!

Qui est (la cause de) ma vigueur, qui, sinon l'Assistance?

L'aveugle a besoin de bâton et d'aiguillère¹⁷⁶.

(Donne-nous Ton Assistance) afin que nous saisissons d'une main le bouclier "Religion pratique", et de l'autre main l'épée "Voie mystique", pour qu'en lançant le cheval "Bonne Direction" dans l'arène de la bravoure, nous nous dirigeons vers cette Lutte: "Nous sommes retournés, de la Guerre Mineure, à la Guerre Majeure"¹⁷⁷! et que nous séparions du corps la tête des passions de l'âme perfide et de Satan le Trompeur, et que nous entrions dans le groupe de ceux qui sont morts quant à l'âme et quant aux passions, et que, comme le dit la tradition "Mourez avant de mourir"¹⁷⁸! lorsque

O Zoroastrien incroyant, non-musulman, jusqu'à quand
Te moqueras-tu de la foi en ton incroyance, jusqu'à quand?
Dis, combien de tromperies vas-tu encore jouer aux gens?
Ta ceinture de chrétien cachée sous ton manteau soufi, jusqu'à
quand veux-tu la porter?

Hélas! Cet égaré doit constater encore que son âme d'incroyant est
constituée d'infidélité de bas en haut! Préserve-nous en, préserve-nous en!

Hélas! Quel Non-miséricordieux! Hélas, quel Violateur du pacte!
Qui malgré toute l'affliction d'Amour que j'éprouve n'entend pas
mon cri "au secours"!

113 Mon Dieu, je m'en remets à la parfaite souveraineté de Ta
Royauté et à la puissance irrésistible de la Majesté de Ta Grandeur, viens
au secours de ceux qui souffrent la souffrance de l'Amour pour Toi! A
ceux qui ont le cœur brûlé dans le feu de l'Amour pour Toi, verse une
gorgée de la Cave de Ta Compatissance dans leur bouche ouverte, et enlève
le Voile de Ta Beauté ineffable cachée sous les Tabernacles de Ta Jalousie¹⁷¹.
Car si Tu ne le fais pas, Tu risques d'entendre monter jusqu'au ciel les
appels au secours de Tes Amants souffrant d'être séparés de Ta Face aimée,
et ce qu'ils pensent de Toi risque alors d'apparaître lorsque, dans leur
ardent désir de Toi, tels des enivrés prenant le "chemin de l'Irâq"¹⁷², ils
joueront cette mélodie:

Bel Ami! C'est à cause de Toi que je dois crier au secours!
Parce que le chagrin que Tu me causes m'a ruiné!
Tu m'as tué de chagrin, mais Tu n'es pas devenu mon Ami!
Voilà! regarde ce qui m'est arrivé à cause de Toi!

114 O Gracieux! Je suis un faible serviteur qui ne sait que dire; mieux
vaudrait que Tu m'affranchisses de cette cage qu'est le corps, par ce

à sa taille, c'est lui qui devient le Cherché, comme nous l'avons déjà dit, et c'est l'Amant qui devient l'Aimé; et cette Jalousie divine, à laquelle allusion a été faite, atteint alors un tel degré que Dieu dit: "Celui que J'aime, Je le tue. Celui que Je tue, c'est à Moi de la racheter. Celui que Je dois racheter, c'est Moi qui suis sa rançon"¹⁷⁰. C'est-à-dire: Celui qui devient l'Aimé de Ma Présence, est celui qui est tué par Mon Amour. Celui qui est tué par Mon Amour, c'est à Moi de le racheter. Celui pour qui Je dois payer la rançon, c'est Moi qui suis sa rançon.

Si tu es tué au sommet de la Route de Mon Amour,
Rends grâce, car c'est Moi qui suis ta rançon!

112 Mon Dieu, après cela, notre patience est épuisée, elle ne supporte plus l'ardeur de la séparation. Entends et vois! Je m'en remets à Ta qualité d'être l'Audiant et le Voyant: épargne-nous, par Ta Faveur et Ta Sollicitude, d'avoir peur du Jour de la Résurrection! Depuis bien longtemps, ce pauvre serviteur vante Tes qualités devant les hommes; et depuis bien longtemps, il se confronte avec l'âme et les passions, conformément aux paroles divines et aux traditions prophétiques, pour obtenir Ton agrément, ô Dieu! Encore, il ne se voit pas solidement soumis à la Religion! Viens au secours, au secours!

Combien me suis-je enorgueilli du chagrin souffert à cause de Toi!

Combien ai-je conté de luttes par Amour pour Toi!

Prends garde! Ne me livre pas à la honte! car de Toi, ô Idole,
J'ai vanté les qualités devant tous!

Pis encore! c'est la marque du vagabondage, l'air narquois des hors-la-loi qui est apparu sur le front de cet incroyant!

dans l'Air de Son Ipséité à un Lieu tel que Satan le Maudit met le vêtement "désespoir" sur l'épaule, en craignant la *walâyat* de cet arrivé. Mon cher, tant que l'homme ne sera pas saturé de soi-même, cette Oeuvre, il ne la réussira jamais!

Que tu en aies assez de toi-même, c'est ce qu'il faut!

Que tu sois libéré de ton âme et de ton corps, c'est ce qu'il faut!

A chaque pas il y a plus de mille entraves!

Pour cette course fougueuse il faut un "briseur d'entraves"¹⁶⁷.

Car c'est l'Amour qui fait parvenir l'Amant à l'Aimé. Le fait de chercher Cette Présence prouve donc au chercheur qu'il est Amant; et puisqu'il est l'Amant de Cette Présence, il subit, dans le champ de bataille "être éprouvé", l'épreuve de Celui qui éprouve, à cause de la Jalousie divine, car "Celui qui M'aime, je l'éprouve"¹⁶⁸, c'est-à-dire "Celui qui M'aime devient l'éprouvé de Mon Epreuve". Et c'est le secret de cette parole déjà évoquée ici: "Et Dieu est plus jaloux que nous tous".

111 Plus le chercheur Amant avance dans la Quête de l'Aimé, plus le reflet du Soleil de Sa Beauté ravissante fait accroître l'irradiation dans l'intime du cœur de l'Amant, et par là, le chercheur Amant contemple de plus près l'ineffable Beauté réconfortante de la Face de l'Aimé; et plus l'Amour pour cette Présence croît en lui, jusqu'à ce que par cet Amour, l'être de l'Amant disparaisse dans l'Aimé, et plus l'Amant sort de son ipséité, plus l'Aimé se trouve proche de lui, car: "Qui s'approche de Moi d'un empan, Je M'approche de lui d'une coudée, et qui s'approche de Moi d'une coudée, Je M'approche de lui d'une brassée, et qui s'approche de Moi d'une brassée, Je cours vers lui"¹⁶⁹. Le commentaire de ce *hadith* serait trop long; cependant, si on regarde bien, on y trouve cet enseignement caché: Après l'arrivée du chercheur à la station où la tunique "Je cours" sied parfaitement

chez nous sans être entachés par l'opacité ténébreuse de l'incertitude de notre monde, mais l'"ouverture" qui nous est parvenue par eux, c'était à peine un message et une salutation de notre Ami¹⁶⁵!

La "verdure"^h (le duvet) a poussé dans le verger auquel ressemble
la lèvre de mon idole.

Jette de côté ta jalousie qui est de l'eau parfumée aux roses, ô
mon échanton à la joue rose!

La saison des roses est venue, la lune de Tartarie est apparue,
La jouissance s'est répandue; pourquoi les choses ne sont-elles pas
de mes désirs?

L'agréable face de mon bien-aimé à la poitrine de jasmin, le
clignement d'œil coquet de celui qui me ravit,

Les allures de mon idole cruelle, le parfum promettant l'union
avec mon Ami,

Tout cela a blessé mon âme, a exténué mon corps,

A éteint mes pleurs et m'a avili pour briser mon déboire.

L'âme de Shihâb ("Flamme") est affligée; allons, apporte l'ardeur
du vin!

Pour que, lorsque le vin me sera conjoint, je recommence à en
savourer le goût!¹⁶⁶

110 Mon Dieu, pour quelle raison secrète, cachée dans les mystères de Ta royauté, les enflammés du désir de Ta présence majestueuse doivent-ils avoir le cœur brisé dans l'attente du breuvage de l'Union, s'ils veulent parvenir à la source de la Vie, la Gnose, et savourer de Ta Beauté parfaite le goût intime de l'Amour? Etre parvenu à cette Source et avoir savouré ce Breuvage, c'est avoir enlevé son pied de l'exil qu'est ce monde perfide et putréfié et l'avoir mis dans la vallée vaste de la Beauté de la Majesté, c'est fouler aux pieds de Sa Volonté⁴³ l'âme égarante et trompeuse, c'est être arrivé

tu ne t'occupes de rien d'autre que du *dhikr* et de la Retraite". Le Shaykh Muhammad dit alors: "Maître, si l'occasion m'est donnée de rendre un service à un frère en religion, pour que ce frère soit soulagé grâce à moi, est-ce que cela me sera accordé¹⁶⁴?" Quand cette question atteignit l'ouïe du Shaykh Maḥmūd, celui-ci baissa d'abord la tête, puis la releva après un moment, et dit: "Je suis surpris de constater que quelqu'un empoisonné par le venin de la vipère, veuille tirer l'épine du pied d'un autre!"

108 En effet, mon cher, toutes les œuvres pies rendent, certes, grand service aux gens; mais la Voie de Dieu est si étroite qu'un seul cheveu n'y trouve pas place! Ce n'est que lorsque la Sollicitude divine prête son assistance à l'action de l'homme, que celui-ci devient tout réconfort; et c'est alors que, quoi qu'il fasse, tout ne sera qu'œuvre pie, sera acte de Servitude pure; mais sinon, tout est futile comme le vent, tout est œuvre pie d'hypocrite; car le Terme envisagé (en toute action) n'est autre que l'Adoré. Bref,

D'entre toutes les paroles, celle qui est modérée est la meilleure,
Car dans l'abondance il y a aussi abondance du mal.
Restreins tes paroles, pour que les gens en fassent bon usage,
Car, de beaucoup de paroles, ils prennent le mal en abondance.

109 Hélas! Le cœur des enflammés de désir est brûlé dans le feu du désir ardent de Toi! L'âme intime des fidèles d'Amour est affligée par la douleur d'être séparée de Toi! Ah! Nous sommes parvenus, de l'automne, chute des feuilles, au printemps où fleurissent de nouveau les vignes, mais les roses de l'union avec notre Ami n'ont pas fleuri dans notre jardin plein de ruisseaux! Toutes pures, les verdure du Verger ont sorti la tête dans leurs jardins, hors de la cachette "Mystère", mais aussitôt elles plantèrent l'épine "séparation" dans le pied "cœur" de ce pauvre. C'est qu'il y a des concitoyens de l'Esprit, qui, venant de la Cité du Mystère, sont arrivés

105 En somme, il faut savoir qu'accomplir la Retraite, c'est marcher sur le chemin qu'est la voie mystique et accomplir entièrement les commandements de la religion pratique; La Retraite est la mine de la Connaissance et le capital de l'Amour; c'est être à proximité de Dieu, recevoir des preuves de considération de la part de Dieu¹⁵⁷; c'est regretter la simple obéissance aussi bien qu'avoir honte de la désobéissance¹⁵⁸; s'écarter de ce qui est honni¹⁵⁹; suivre la tradition prophétique et l'enseignement des Maîtres de la Voie; la Retraite est l'envol du Simurgh "surconscience" dans l'air "Ipséité" (divine)¹⁶⁰. Récapitulons: la Retraite, c'est se couper de son propre être; quêter l'union avec la Présence; éteindre le feu de la misère; faire jaillir l'eau de la source de la béatitude; être à l'abri des périls de la Voie; et, dans cet abri, réside le Blâme¹⁶¹.

106 Oh! dans la Retraite, quel jeu coquet de refus est joué par l'Aimé à l'égard de l'Amant, et quelle caresse! Lorsqu'Il caresse l'Amant, il y a grâce sur grâce; lorsqu'Il joue le jeu coquet, il y a tout indigence! Non, non! Quelle Beauté est offerte à l'Amant de la part de l'Aimé, et quelle Bonté! Lorsque c'est le tour de la Beauté, comme Il fait souffrir! Lorsque c'est le tour de la Bonté, comme Il ravit le cœur!

Bref, la Retraite est l'Océan de l'obéissance, le seul océan qui permette de trouver les perles de la Vérité (*ḥaqīqat*) dans la coquille qu'est le sein de l'homme, à la condition toutefois qu'il soit affilié (en *ḥaqīqat*) à L'Elu et qu'il respecte la science des commandements de la religion pratique (*sharī'at*), autant que cela est requis.

107 On rapporte cette anecdote du Shaykh Maḥmūd-i Ushnuhī¹⁶²: Lorsque le Shaykh laissa rentrer chez lui l'un de ses disciples qui s'appelait Shaykh Muḥammad-i Guharzanī, du district de Yâzar¹⁶³, il lui recommanda ceci en testament spirituel: "Quand tu seras de retour chez toi, je souhaite que

s'adonner à l'état d'être dans la niche de la tombe; consentir à la Décision de Dieu; ne point parler, sauf si c'est nécessaire; accomplir la prière en communauté et passer le reste du temps en attendant le temps de cette prière; garder la pureté rituelle à chaque instant; abandonner les appétits; se proposer la "Bonne Patience"¹⁵⁶; se priver progressivement de nourriture; se lancer dans la lutte contre l'âme (inférieure) et Satan; être toujours "assis à côté de" Dieu; "ajuster" son cœur à Dieu; effacer les propriétés blâmables; reconnaître la nullité de son âme (ou: de son égoïsme, de son ipséité); pleurer sur son péché; cesser d'amasser des biens, (c'est-à-dire) faire acte de pleine confiance en Dieu; se rendre digne de ce verset: "Je n'ai créé les génies et les humains que pour qu'ils soient Mes serviteurs fidèles" (51:56); obliger son âme à agir selon cet autre verset: "Lorsque vous accomplissez la prière, mémorez Dieu debout, assis et couchés!" (4:104/103).

104 Il serait trop long d'énumérer toutes les implications de la Retraite; mais une vieille femme dont l'enfant est mort n'a pas besoin de demander à quelqu'un comment pleurer; non, c'est la douleur même de la perte de son enfant qui l'incite spontanément à pleurer. C'est également la douleur même de la Quête qui incite le pauvre chercheur à se retirer spontanément dans la Retraite, où il pourra se détacher entièrement des hommes, se consacrer à sa douleur, et adonner son cœur à la douleur causée par la Quête. Il dira alors ces vers:

J'ai adonné mon cœur au chagrin, maintenant je regarde comme
un spectateur;

Ou bien il sera saturé par le chagrin, ou tout sera peine et souffrance.

Chaque ignorant me dit: "Garde-toi bien de L'aimer!"

(Il a beau parler:) La lutte pénible semble facile au cœur du spectateur!

qui est la condition de l'agrément, d'approuver des vices qui sont incompatibles avec la Vérité et de médire en cachette?

S'il est vrai que rien n'est aussi dur que la désapprobation de la part d'un ami, ce "repas" servi sur la "table" de la Connaissance promet cependant de porter le plus de fruits, car "ta rétribution est proportionnelle à ta peine". En effet, comme l'a dit quelqu'un: "L'arbre de la Connaissance boit l'eau de la source qu'est le fait d'être désapprouvé".

Non, qu'on me traîne dans la boue, au point de me faire disparaître,

A cause de Toi, ô Ami des impavides, des hors-la-loi¹⁵³!

102 A tous ses amis et sympathisants qui par attachement à sa personne et suivant la tradition "Soyez bien-pensants à l'égard des musulmans!" (cf. 24:12) sont devenus "bien-pensants" à l'égard de cet humble, et à tous ceux en particulier qui se sont engagés à le suivre comme disciples, qui se sont attachés à la quête du Désiré¹⁵⁴ et ont orienté leur inclination vers l'agrément de l'Adoré, ont retiré leur tête de la chemise "passions" et mis le pied sur le chemin "agrément de Dieu", à tous ceux-là, cet humble recommande, en testament spirituel, de ne pas donner – après l'accomplissement des devoirs obligatoires et la science de ces devoirs – plus d'importance à une œuvre intègre autre que la *retraite* (*khalwat*)¹⁵⁵; car nos Maîtres, nos modèles, ont tous, jusqu'à Muḥammad l'Elu, suivi cette méthode et nous l'ont recommandée, parce que c'est la Retraite qui est la récapitulation de toutes les œuvres intègres que la Tradition nous rapporte et qu'annonce le Coran.

103 Qu'est-ce que la Retraite? C'est: ne pas médire; ne pas ouvrir les lèvres sauf pour la mémoration de Dieu; veiller à ce que la créature ne souffre pas à cause de vous; jeûner le jour et ne pas se coucher la nuit;

Injuste est ce destin qui nous a séparés de l'Ami,
Hélas, quels jours, et quel destin tyrannique!

99 En effet, puisque l'innovation collabore avec la nature, il est inévitable qu'elle se rapproche de l'âme pour lui mettre son bras sur la nuque sans rencontrer d'opposition, puisque "l'affinité fait se rejoindre les êtres"¹⁵⁰, et qu'ensuite elle se lance dans la lutte contre la Tradition. On rapporte que Hasan-i Basrî disait: "Pendant l'un de mes voyages je rencontrai une assemblée écoutant les paroles d'un prédicateur. Du haut de la chaire un homme prêchait. Trois paroles de tendance novatrice atteignirent mon oreille et s'enracinèrent dans mon intime. J'ai eu bien de la peine à en extirper deux, mais la troisième est restée en moi. Je crains qu'elle ne m'accompagne jusque dans la tombe¹⁵¹."

100 O mes frères en Religion, ô mes amis véritables! N'espérez de l'amitié au sens vrai de personne! Car c'est maintenant le jour et le temps qu'annonçait l'Elu lorsqu'il disait: "Bientôt viendra le temps sur ma communauté où de l'Occident à l'Orient deux amis en parfaite harmonie seront chose rarissime. Mais si l'un d'eux apparaît, il sera du rang d'un Prophète des fils d'Israël¹⁵²."

101 Enfin, quand ma patience sera épuisée, je me lamenterai avec une extrême amertume sur les faux amis qui, en apparence, sont aussi près de cet humble affligé que ses propres vêtements, alors qu'en réalité ils se tiennent à mille parasanges de ce pauvre exilé: Hélas! Ces "creux" présomptueux qui prétendent à l'amour des gnostiques par contrefaçon, en ignorant que ce faux amour pour la communauté (des gnostiques) est la clef de la maison de la misère! Mais enfin, qu'est-ce qui vous prend, de vous engager (dans la Voie), et de poursuivre ce chemin, sans avoir accédé à la maîtrise

contraire, il est évident que ces sens cachés ne peuvent avoir été dévoilés que par des Maîtres de la Voie.

Aujourd'hui, les Maîtres sont introuvables; et s'il en est un seul dans le monde entier, celui-là même est sans valeur.

Hélas, mille fois hélas!,

Les oiseaux de ce verger ont quitté la foule; ils se sont envolés, devant le sombre ténébreux des "novateurs" (*mubtadi'ân*), sous les Tabernacles de la Jalousie divine¹⁴⁹. Hélas, hélas!

Transmettez notre message aux oiseaux du verger:

Que cet oiseau qui chante de la même voix que vous, est tombé
dans une cage.

Mais il est évident que c'est arrivé selon son désir.

97 A ce propos, notre Maître et Seigneur, le Shaykh Majduddin-i Baghdâdî – que Dieu sanctifie son Esprit très-cher, et que cet humble puisse lui offrir son modeste corps en sacrifice! -- avait dit: "Bientôt, ce groupe (les soufis) sera rarissime dans le monde, comme la Pierre philosophale; et s'il s'en trouve un seul dans le monde entier, il mérite selon eux moins de considération que la poussière¹⁴⁹!"

98 En effet, mon cher, ne faut-il pas déplorer une telle vie? Car c'est ainsi qu'est la vie des créatures. Hélas! Ces Maîtres qui veillaient jadis sur l'éducation des débutants en ont enlevé leur bouclier! Et même si parmi leurs successeurs, ce qui est bien rare, il s'en trouve un qui se tienne à l'écart, conformément à la tradition et fidèle à la règle de ses prédécesseurs, il rencontrera plus de mille adversaires. En revanche, si un novateur, que ce soit dans le passé ou dans le temps actuel, s'avance d'un seul pas dans l'innovation (*bid'at*), mille adeptes et sympathisants se lèveront alors pour lui.

que ce fut avec bien de la peine que la réponse à cette question a pu être transmise de la dimension de l'Etat spirituel à la feuille, écrite en langage ordinaire; car c'était un contenu spirituel subtil que cet humble revêtait du moule de l'expression articulée. Mais le premier venu ne sera pas capable d'assimiler cette "histoire", et n'importe qui ne pourrait la lui expliquer; or, qui donc voudra croire cet enseignement sur la bonne foi de cet être insignifiant?

O fidèle d'Amour! Laisse un "Moins" comme moi t'enseigner le
surcroît!

Après tout, la Rectitude s'apprend aussi d'un être tordu!

Seuls la comprendront les plongeurs des Océans des Sens cachés, qui sont descendus plusieurs fois dans les Océans de la Réalité Essentielle, et qui en ont retiré, de la profondeur de l'Océan des Sens cachés, ces bijoux minéraux,¹⁴⁷ et les ont exposés sur la plage de l'existence. Mais ceux qui ignorent ce sens caché ont beau regarder notre parole, ils n'en voient que la forme et se diront alors qu'elle est bien facile à comprendre. Leur cas est tel que le dit le poète:

La lutte pénible semble facile au cœur du spectateur!

Mais dès que l'on saura qu'une réponse à cette question a été demandée à des Maîtres spirituels réputés et célèbres, d'ici à Baghdâd jusque chez vous au Khurâsân, mais qu'aucune solution n'en a été donnée, alors on comprendra que (ce contenu spirituel) est parvenu d'une "autre" langue à cette langue-ci.

Il y a pour nous, au-delà de cette langue, une autre langue;

Au-delà d'Enfer et paradis, il y a pour nous un autre Lieu;

Notre capital est le vagabondage et le dénuement;

Latin de bréviaire et ascèse, sont d'un autre monde¹⁴⁸.

96 Ce n'est pas par arrogance ou par désir que ceci a été dit; au

parviennent à la perfection et au terme final de la prophétie; et c'est cela aussi que désigne l'expression connue "l'Homme parfait" (*insân-i kâmil*). Dieu lui-même les classe dans trois rangs: Il appelle un groupe d'entre eux "Prophète" (*nabî*), un autre groupe "Prophètes envoyés" (*rusul*), et il y a un troisième groupe qu'Il appelle "les Hommes à la décision résolue" (*ulu'l-'azm*).^{145a}

93 Quant aux deux autres attributs, l'un d'entre eux appartient au rang particulier à Muḥammad; et c'est (l'attribut désigné par le nom) "le Voulant" (*murîd*) qui n'échoit à nul autre que lui, même pas aux anges; et cet "Instant" (*waqt*) que Muḥammad a en commun avec Dieu, par son abandon complet à Dieu, nul autre ne le partage avec lui, comme il le dit lui-même: "Il y a pour moi un Instant avec Dieu où ne sauraient me contenir ni Ange rapproché ni Prophète envoyé"¹⁴⁶.

L'autre attribut est celui par lequel nul ne connaît le Seigneur sauf Lui-même; c'est celui (désigné par le nom) "le Préexistant" (*qadîm*); car aucun être créaturel ne peut atteindre au tréfonds de sa Préexistence, ni connaître la plénitude de Sa Majesté et de Sa Beauté. O Toi qui portes les attributs de Puissance et de Majesté! Aucun être créaturel ne réalise la Gnose de la totalité des attributs de Ton Essence! "Gloire à Toi! nous ne Te connaissons pas d'une connaissance qui soit vraiment Connaissance de Toi!" et nul ne pénètre jusqu'au tréfonds du vrai Sens de l'abandon en serviteur fidèle à Toi, Seigneur adoré! "Gloire à Toi qui es tel que nous ne sommes pas à même d'être Tes vrais serviteurs"^{147!}

94 C'était l'interprétation des Voiles de Lumière et de Ténèbres qui s'interposent sur la voie du serviteur cherchant Dieu. Du reste, Dieu seul sait ce qui est vrai.

95 Maintenant, après avoir loué Dieu pour nous avoir assisté: Sachez

est ce qui est la marque distinctive du terme initial d'un Prophète, à savoir (le nom) "le Parlant" (*mutakallim*). La preuve en est que les huit¹⁴⁴ attributs de l'Essence royale sont contenus dans les quatre-vingt-dix-neuf noms, à l'exception des attributs (désignés par les noms) "le Pré-existant" (*qadīm*), le Parlant" (*mutakallim*) et "le Voulant" (*murīd*). parce que nul ne peut connaître le Seigneur par son attribut "Parole" (*takallum*: fait d'être parlant), à l'exception d'un Prophète; et que l'épiphanie de cet attribut divin soit le terme initial de la prophétie, est prouvé à son tour par le fait que lorsque Gabriel apparut pour la première fois à Muḥammad, il lui apporta la Parole en disant: "Récite au Nom de ton Seigneur!" (96: 1).

Il est certain que les Prophètes ont conscience de la manière dont Dieu leur parle, alors que tous les autres, que ce soient des génies ou des hommes, n'ont pas la possibilité d'accéder à cette sorte de Connaissance. S'il est vrai que certains d'entre les *Awliyā'* affirment que Dieu leur a dit telle chose, ou qu'ils ont entendu de Dieu telle chose, ce n'est là qu'une image pour ce que l'on désigne comme "inspiration" (*ilhām*), qui touche leur cœur; et la différence est grande entre la Parole adressée et l'Inspiration. Toutefois, Dieu est omniscient¹⁴⁵.

92 Quant à la seconde station, c'est celle des Prophètes. Il y a là les trois derniers de ces six rangs dont on a déjà parlé; c'est ce que nous appelons le "Paradis suprême" (*Firdaws-i a'la*). Le premier rang en est celui du commun des Prophètes, le second rang celui de l'élite des Prophètes, le troisième celui de l'élite de l'élite des Prophètes. La structure de leurs rangs est également fondée sur neuf cent deux attributs de l'Essence divine. Donc, chaque Prophète pouvant être qualifié par trois cents d'entre les attributs de l'Essence divine, se place dans l'un de leurs trois rangs; et quand ils peuvent être qualifiés par la totalité des attributs que nous avons énumérés, ils

et il ne lui faisait donc pas justice; non, la forme extérieure de cette sentence fit naître une réprobation dans l'intérieur de cet humble. Pendant quelque temps il se mit à la méditer, jusqu'à ce que soudain Dieu en dévoila le sens à son cœur. Alors il comprit qu'il n'y avait pas nécessairement contradiction entre ces sentences, parce que la forme habituelle de cette sentence concerne la marche dans la Voie mystique (*ṭarīqat*), tandis que la forme prononcée par le Shaykh (Ḥammûya) concerne la marche en Religion pratique (*sharīʿat*). Car l'Elu avait achevé la perfection du terme final de la prophétie, lorsque ce verset descendit: "Aujourd'hui je vous ai parachevé votre Religion et accompli pour vous ma faveur" (5:5/3). Cette faveur fut la *sharīʿat* muḥammadienne qui parvint, dans la perfection de la prophétie, à son terme final; et c'est pourquoi la perfection de la *sharīʿat* coïncida avec le terme final de la prophétie et que l'accomplissement parfait de la *sharīʿat* est le terme initial de la *walāyat*. Certes, cette forme est juste, "le terme initial des *Awliyāʾ* est le terme final des Prophètes"; car quiconque fait passer le Prophète en dernier doit supprimer le *Walī*¹⁴¹! Mais cette autre forme, "Le terme final des *Awliyāʾ* est le terme initial des Prophètes" concerne la marche dans la Voie mystique (*ṭarīqat*); car aucun d'entre les *Awliyāʾ* n'a le pouvoir de passer outre à cette limite; non, chaque fois que l'un d'entre eux veut aller plus loin, le Gabriel qui est son esprit s'exclame dans cette lamentation: "si je m'approchais d'un bout-de-doigt, je me brûlerais¹⁴²!"

91 Mais pour quelle raison secrète l'Elu a-t-il totalisé en lui ces quatre-vingt-dix-neuf noms, mais non pas la centaine? Tout le monde connaît le *ḥadīth* transmis sur l'autorité d'Abū Hurayra: "Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms; cent moins un; (celui qui les sait par cœur entre à coup sûr au Paradis; étant Impair), Dieu aime le nombre impair"¹⁴³. Mais Dieu a dévoilé à cet humble que ce seul (nom) qui manque pour compléter les cent,

opérationnels" (*ṣifāt-i fi'l*), tandis que nous les avons appelés tous "attributs de l'Essence" (*ṣifāt-i dhāt*). Mais cela ne signifie nullement – à Dieu ne plaise! – que nous rejetions leur thèse, et cela veut encore moins dire que l'opinion de cet humble sur ce qu'ils ont dit soit différente! Non, nous l'avons fait pour cette raison: puisque l'Essence de Dieu est prééternelle (*azālī*), ces attributs sont prééternellement attributs de son Essence; car si ces attributs n'étaient pas prééternellement attributs de son Essence, Dieu aurait alors nécessairement des attributs de déficience dans la prééternité; or, il a par définition les attributs de perfection et il transcende les attributs de déficience. Qu'on veuille bien accepter cette excuse, par générosité!³⁶

Revenons à notre sujet: quand un *Wālī* est orné de tous ces attributs, il arrive au terme initial de la prophétie et à la perfection, qui est le terme final de la *Walāyat*, ce qui est la station de la plus haute élite.

C'est le trône qui est en vérité ton siège; n'as-tu pas honte

De venir t'établir à demeure dans la banlieue de la poussière!³⁷?

Et de là, il n'y a de passage pour aucun des *Awliyā'*; et la sentence "le terme final des *Awliyā'* est le terme initial des Prophètes" désigne ce point-là.

90 Chose curieuse! Une fois, cet humble séjournait dans le district de Juwayn, dans un village appelé Nashkard³⁸. On était tout un groupe de derviches, dont chacun disait quelque chose. Soudain, la discussion tourna autour de la sentence: "Le terme final des *Awliyā'* est le terme initial des Prophètes". Un grand derviche³⁹ rapporta alors que le Shaykh Sa'duddīn-i Hammūya⁴⁰ l'avait prononcée inversement: "Le terme initial des *Awliyā'* est le terme final des Prophètes". Comme c'était la première fois que cette sentence parvenait à l'ouïe de cet humble, son impression immédiate lui fit sentir une contradiction apparente entre cette sentence et celle des autres,

Tant que tu n'auras pas lutté et souffert cinquante ans,
On ne te montrera pas le chemin conduisant du langage (ordinaire)
à l'Etat (spirituel)¹³¹.

Dans cette même station se trouvent de plus les voiles de la Jalousie de la Puissance divine, auxquels on a déjà fait allusion. Avant d'arriver à cette station, c'est le serviteur qui est le cherchant, et c'est le Seigneur qui est le cherché. Après cela, à cause du reflet des rayons de Sa Lumière, cette situation est invertie: c'est alors Lui qui est le cherchant, et c'est le serviteur qui est le cherché. Le Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Kharāqānī dit à ce sujet: "Il y a deux chemins de Dieu: l'un menant du serviteur à Dieu, l'autre de Dieu au serviteur. Seulement, le chemin qui mène du serviteur à Dieu est errance sur errance, tandis que le chemin qui mène de Dieu au serviteur est tout entier Bonne Direction"¹³². Miracle! Le serviteur fait de poussière, qu'a-t-il à faire avec la pureté de Dieu? "Quel rapport entre la poussière et le Seigneur des Seigneurs¹³³?"

Sur le pinacle de Sa grandeur se trouvent des oiseaux
Qui chassent les Anges, attrapent les Prophètes et prennent Dieu¹³⁴.

89 Enfin, dans la station dont nous parlons se trouvent aussi trois d'entre les six rangs auxquels allusion a été faite également. Le premier rang est celui du commun des *Awliyā'*, le deuxième rang celui de l'élite des *Awliyā'*, et le troisième rang celui de l'élite de l'élite des *Awliyā'*. La structure de ces rangs est fondée sur les quatre-vingt-dix-neuf attributs de l'Essence divine, par lesquels le Seigneur a décrit ses purs attributs dans le glorieux Coran. Donc, à chaque groupe de trente-trois attributs de l'Essence divine dont un *Wālī* est "décoré" (*mutaḥallī*)¹³⁵, correspond un de leurs trois rangs.

Qu'on veuille bien excuser cet humble de l'indiscipline qu'il montre ici. Les savants antérieurs ont appelé certains de ces attributs "attributs

(Il n'en pourra sortir), à moins que la brise des "ravisements en extase", venant de la Présence divine, n'apporte, grâce à la sollicitude du Seigneur, ce son qui à l'oreille du cheminant, rappelle vers Sa Présence le faucon royal "Esprit", par le sifflement "retourne ô âme pacifiée, retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée"! (89:27-28). Ce qui veut dire: ô âme agréante et agréée, sors de ton ipséité et retourne à Ma Présence, car Moi je suis ton Seigneur! – "Entre parmi Mes serviteurs, entre dans mon Jardin"! (89:29-30). C'est-à-dire: entre alors dans le groupe de Mes serviteurs; puis, mets ton pied dans Mon Paradis, et prends avec grâce ton envol en Ma Présence! Lorsque ce son parvient à l'ouïe de l'oiseau Esprit, celui-ci retourne au Roi, comme le faucon royal.

Quand l'Esprit entend du Roi le sifflement "Retourne",

Il retourne, tel un faucon royal, sur la main du Roi¹²⁷.

88 Ce qui précède veut désigner ce qu'est "l'épiphanie des Attributs de l'Essemce divine"; c'est là aussi le terme initial de la *walāyat*, et c'est le "Chemin en Dieu" (*ṭarīq fi Allāh*). Ici le secret de la parole prononcée par l'Elu, "Mourez avant de mourir!"¹²⁸ est réalisé véritablement et compris. Celui qui cherche à trouver le secret de ce *ḥadīth*, doit d'abord mettre le pied sur le tapis de la *sharī'at*¹²⁹ et s'attacher avec pleine confiance au pan de la robe des Maîtres de la *ṭarīqat*, pour pouvoir parvenir à l'ultime secret de cette Cause et contempler, grâce à leurs allusions cachées et enseignements symboliques, ce joyau spirituel dans la profondeur de l'Océan *Ḥaqīqat*¹³⁰; car la difficulté de ce problème ne se résout pas par une réponse positive.

Les difficultés de la Voie ne sont pas résolues par question et réponse;

Elles ne le sont pas non plus par l'étalage d'une grande suite et de fortunes.

les degrés de montée et les détroits, selon ce que lui inspire l'instant (*waqt*) Nous voici ramenés au verset: "Dis, la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui. Certes, le Mensonge est voué à la disparition" (17: 83). C'est ici la cinquième des demeures de la *Tarfât*, et le huitième des degrés de montée du Paradis. Là, le cheminant peut se reposer; et toutes ces différentes "idées se présentant à l'esprit" qui contrarient l'accomplissement de la Voie, seront totalement écartées de lui; seules les idées d'inspiration divine resteront avec lui.

L'agitation, les troubles, tu ne les vois plus dans la ville,
Lorsque la bannière du Roi y apparaît¹²⁵.

87 Puis, c'est le "pied de la dimension du Non-lieu", déjà mentionné, qui entre en action, à travers un "ravissement divin en extase". Mais avant qu'il soit doué de ce pied, même si l'âme du cheminant est parvenue à l'état de "quiétude", (*maqâm-i muṭma'innagf*), son pied reste pourtant, tel un compas, fixé au centre de son propre être, et il a beau faire des efforts, son pied n'en peut pas sortir. A ce moment, il arrive au cheminant sincère, qu'avec un froid soupir et la joue pâle, cette exclamation s'évade de sa poitrine pleine de douleur:

Je suis bien connu dans Ton quartier, mais exclu de la vision de
Ta Face,
Je suis tel le loup, à la bouche souillée de sang, qui n'a pas déchiré
Joseph.

Pour Te chercher, j'ai fait beaucoup d'efforts inutiles,
Tel l'enfant courant derrière le moineau qui s'envole.
A quoi ressemble Ta tendresse? A la pavane du paon!
Ta coquetterie ressemble au regard de la gazelle qui s'enfuit!
Si je mets le pied en dehors de la banlieue de Shîrâz,
Il n'y a plus de chemin: autour de moi le cercle est fermé¹²⁶.

'Ulayyân-i Nasawî¹²¹ dit: "Tant que le serviteur ne devient pas Dieu, il est impuissant à mémorer Dieu". Cette parole parfaite, bien qu'elle regarde par la fenêtre de l'incroyance, eu égard à la seule face extérieure, est ancrée pourtant dans la Connaissance de la Magnificence et de la Majesté de la Souveraineté divines, car: comme il est absolument impossible que le serviteur devienne Dieu, il est impossible de mémorer Dieu de manière adéquate.

Tout cela donc a été dit à propos de l'annihilation quant aux attributs. En revanche, l'annihilation quant à l'essence, c'est ce qui tient à l'état de certains Maîtres, dont l'un disait: "Il n'y a dans l'être que Dieu"¹²², ce qui veut dire: "L'être n'appartient qu'à Dieu". Et notre Shaykh Majdoddîn (-i Baghdâdî) dit en ce sens: "La Vision de l'Etre apparaît tellement présente, la théophanie en ce qui est *autre*, qu'elle devient illusion de la réalité de cet *autre être*". C'est-à-dire: (le mystique) contemple en soi-même l'Etre divin, et, ce faisant, il s'imagine que ce (qu'il visualise) est identique avec l'Etre divin, alors qu'en réalité ce (qu'il voit) est (en soi) un *autre être*, n'est qu'un signifiant dont le signifié est l'Etre Vrai¹²³. Et c'est également en ce sens qu'un autre maître disait: "Il n'y a dans (ma) tunique que Dieu"¹²⁴, ce qui veut dire: l'Etre divin avait tellement occupé son être à lui, qu'il ne voyait plus sa propre essence.

86 Dans cet ordre d'idées on a de nombreux exemples; cependant, ce n'est pas là notre propos. Pour nous, il ne s'agit que de ceci: comme le désert de la parole de l'Aimé est illimité, le pauvre amant prend le premier chemin qui s'offre à lui pour parvenir à un lieu où il heurtera sa tête, la douleur, contre le mur, le But recherché; alors il comprend que ce n'est pas la solution décisive du problème. Il renonce à continuer cette marche pour enfin trouver la vraie solution: il peut s'expliquer les demeures et étapes,

Toute mon ambition est d'être poussière dans Ton quartier,
 Pour que tous ceux qui viendront chez Toi passent sur moi!
 Si Tu remarques en moi quelque chose qui contredise cette ambi-
 tion, alors pardonne-moi,
 C'est que je serai devenu fou du désir de voir Ta Face!

C'est-à-dire: il est possible que le contraire de cette (humilité) arrive également, car "la folie ne connaît pas de limites"¹¹⁵; ce fut par exemple le cas chez Shibli¹¹⁶ qui se jetait tantôt dans l'eau, tantôt dans le feu, et tantôt de haut en bas, la tête la première, en disant: "A quoi tient-il que je ne sois pas digne d'être Son serviteur, et que mon obéissance ne puisse pas être à la hauteur de Sa Présence? Mieux vaudrait donc que je ne vive pas"¹¹⁷! D'autre part il arrivait qu'on l'entende dire: "Si Abû Yazîd vivait encore, il se convertirait sous la main de nos jouvenceaux"¹¹⁸! – Qu'en est-il de ces deux phrases? La première est l'expression de l'annihilation pure de l'être, la seconde est l'expression de la mer de l'être.

85 Maintenant, sache qu'il y a deux sortes d'annihilation: l'une est l'annihilation quant aux attributs (*nîstî-i dar şifât*), l'autre l'annihilation quant à l'essence (*nîstî-i dar dhât*). L'annihilation quant aux attributs était le cas, par exemple, de Dhu'n-Nûn-i Mişrî, lorsqu'il disait: "Je regarde plusieurs fois par jour dans le miroir, de peur que mon visage ne soit devenu noir à cause de ma honte"¹¹⁹. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'il constatait que pour être capable de rendre à Dieu la louange de la manière dont Dieu se loue et se glorifie Lui-même, ses propres qualifications à lui, Dhu'n-Nûn, n'étaient ni satisfaisantes ni louables. (Comme dit le Prophète): "Je suis impuissant à T'offrir une louange; Tu es tel que Tu T'es loué Toi-même"¹²⁰ Et c'est dans ce même sens également que le Shaykh Aḥmad

il a au moins la consolation que Ton Aimé disait "Celui qui aime rencontrer Dieu, Dieu aime le rencontrer"¹¹¹.

82 Mais cet état d'abandon et de déficience n'atteint que ceux qui ont dépassé l'attribut de la condition humaine et qui demeurent en attendant les lumières de la spiritualité. Et là, si le cheminant y demeure et abonde en exercices et luttes, il ne connaîtra que stupéfaction (*taḥayyur*) et soupirs. C'est alors que le perroquet "langue" du cheminant émettra, dans la cage "bouche", ces sons:

Là où tu es, on ne peut marcher (tout en gardant) pied et tête;

Et si tu deviens oiseau, tu ne peux voler avec ailes et plumes.

Sors de la raison, si tu as une Ame!

Car ce chemin, on ne peut le faire au moyen de la raison bornée.

Car ici, il met encore le pied dans son propre être, alors que notre chemin va vers l'annihilation de l'être (*nāstī*).

83 Il ne peut être mis en doute que l'être du serviteur est autre que l'être de Dieu; et puisqu'il est autre que Dieu, il y a nécessairement de la dualité. or, la dualité n'a pas d'accès à Son Unité. C'est ainsi que l'a dit Najmuddīn-i Rāzī¹¹²:

La Puissance divine, terme de l'Union, me dit: ô Najm,

Je n'entrerais pas tant que tu ne sortiras pas¹¹³!

Mais cet humble le dit à l'envers, en accord avec la parole de Dieu, et de façon suivante: Tant que les Lumières de l'Être-Majesté, terme de l'Union, n'entrent pas, tel un hôte, à l'intérieur du serviteur en y jetant leurs rayons, ce dernier ne pourra sortir de l'écorce de son propre être. "Dis: la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui. Certes, le Mensonge est voué à la disparition!" (17:83)¹¹⁴.

84 Et le Maître de cet humble a dit:

80 Cependant, cela ne concerne nullement ce que les Maîtres ont voulu dire par la sentence: "Le réprouvé en *tarîqat* ne peut jamais parvenir au terme secret de sa cause, même pas avec l'aide de tous les êtres créés"¹⁰⁹. Non, au contraire, cette sentence est fondée sur le fait que les "ouvertures tenant au Mystère" qui font irruption au cœur du volontaire lui parviennent de son cœur, qu'elles y parviennent par voie du cœur du *Wâlî*, qu'elles parviennent au cœur du *Wâlî* par le cœur du Prophète, et que le Prophète les acquiert directement de la Présence seigneuriale. Quand la confiance fidèle du volontaire envers son maître se corrompt, ces portes se ferment devant lui, et même s'il utilise les forces de tous les êtres créés, la chance d'une "ouverture tenant au Mystère" sera manquée par lui. C'est dans ce sens également que certains ont dit, en employant cette image: L'œuf "être humain" ressemble à l'œuf d'un oiseau. Si celui-ci a été couvé pendant quelques jours sous les plumes et les ailes de l'oiseau, mais sans avoir été couvé jusqu'à l'achèvement, il ne sera plus dans l'état d'être un œuf, mais sans avoir atteint l'état d'être un oiseau, et il est alors absolument impossible de le ramener à l'état intègre¹¹⁰.

81 Dieu! Protège tout homme de ces défauts et erreurs, et n'impose pas cette épreuve à l'âme de ces dénués! Car tes Amis aiment à T'aimer; mais Toi, si Tu ne les aimes par, soit! car Ta Beauté est en elle-même la parfaite Bonté!

Si Tu abandonnes au chagrin mon cœur blessé, soit!

Et si Tu imposes des épreuves à mon âme, soit!

Une seule chose T'est impossible; de dire "ne M'aime pas"!

Mais si Toi Tu ne m'aimes pas, soit!

O Dieu! Ce n'est que par faiblesse que ces paroles sont adressées à Ta présence sublime; si cet humble n'est pas digne de cet honneur (Ton amour),

de la marche dans la Nature-Condition humaine, et que tout ce qui tient au moyen des actions ne le concerne plus, que les Voiles des ténèbres disparaissent totalement et que, dans cette station, les rayons de la Lumière du *dhikr* pénètrent l'intime de ce cheminant; même si à chaque instant les "théophanies spirituelles"¹⁰⁷ commencent à irradier les sphères du cœur humain, de sorte que ce cheminant s'imagine être parvenu à l'état parfait et au terme final – que Dieu nous préserve de la disette après l'abondance! –, si à ce moment-là, le vent oblique se lève du côté des passions en agitant en vagues la mer de l'être du cheminant, et que le monstre Fatalité dévore la quête du pauvre chercheur en son gosier, afin que l'esprit qui a été envoyé à la terre du corps humain comme Noé, coule avec son arche, dans le déluge de Kan'ân, l'âme inférieure¹⁰⁸, et que par suite le cheminant devienne victime de l'illusion de son propre être et retire son pied du combat spirituel et de la résistance à l'âme – que Dieu nous en préserve! – alors il risque de retomber de la hauteur de la spiritualité à la bassesse de la condition humaine et de devenir un rebuté et expulsé hors de Sa Présence. A ce moment-là, lorsque l'épine "séparation" s'attache lourdement au rossignol "espoir" du cheminant qui cherche la rose "union", le pauvre cheminant saura que sa tête est encore hors de la robe "béatitude"; il mettra immédiatement le pied "gémissement" sur le tapis "chagrin" et la main "blâme" dans la manche "repentir"; il fera couler sans cesse les larmes de ses yeux sur sa poitrine, en gaspillant les perles brillantes de la mer qui est son œil, et dira, en se lamentant misérablement:

D'abord la Voie du chagrin que Tu causes paraissait facile au
cœur;

Il disait: je parviendrai vite à la maison de l'Union avec Toi!

A peine marché quelques pas, il s'aperçut que le chemin n'était
autre que la mer.

Lorsqu'il avança un peu plus loin les vagues le ravirent.

le pied de l'Esprit, de même il faut avoir un pied de la dimension du Non-lieu pour parvenir à la Présence seigneuriale; et ce n'est qu'ainsi, au moyen de ce pied, que l'attiré-volant pourra accéder à ces ultimes réalités:

Les héros de son Chemin sont vivants d'une autre vie;

Les oiseaux de Son Air proviennent d'un autre nid.

Ne les regarde pas avec tes yeux communs! Car eux,

En dehors des deux existences d'ici et de là, ils sont d'un Autre
Monde!¹⁰⁵

78 Les paroles du Shaykh Abû l-Ḥasan-i Kharāqānī nous font comprendre que l'on peut dire en effet que la station "hauteur de la spiritualité" est encore accessible à un pied immanent à la dimension des lieux. Il disait: "J'ai haussé un pied des lieux les plus bas aux lieux les plus élevés. Alors Dieu suggéra à mon cœur: ô Abûl-Ḥasan, où peux-tu parvenir avec ce pied-là? Je levai alors ma face vers Dieu et dis: ô Dieu, qu'il est long, ce voyage en nous! et qu'il est court, ce voyage en nous!"¹⁰⁶

O Toi, que le chemin qui mène à Toi est long!

Ce chemin n'a ni début ni fin!

Ce long chemin, rien ne le raccourcit

Pour les Amants, sinon une annihilation.

Oui, mon cher, comprends que dans cette parole il y a plus de cent-mille secrets! Ne vois-tu pas que le pied du Shaykh qui l'avait dite était bien sur le sol de Kharāqān! Où alors, de quel plan inférieur l'avait-il haussé, et comment l'avait-il porté sur les hauteurs? L'enseignement caché en est ceci: Lorsqu' il se fut élevé de la bassesse de l'âme impérative à la hauteur de la spiritualité, il s'imagina être parvenu quelque part, alors qu'il ne l'était pas. Il était alors inévitable que cette inspiration fût insufflée dans son cœur.

79 Même si l'homme aboutit ici à l'achèvement du cheminement et

que d'une manière pareille dont chaque vice est le contraire d'une vertu, chaque degré de descente est l'obstacle particulier à un degré de montée. Donc, pour chaque niveau de la Terre-Condition humaine, c'est-à-dire pour chaque vice dont il se sera purifié, le voyageur-cheminant sera délivré d'un des degrés de descente de l'Enfer ténébreux, gagnera un des niveaux du Ciel spirituel, parviendra à une sphère (plus proche du centre) d'entre les sphères du cœur; et suivant la sphère atteinte, il pourra passer dans l'état suivant d'entre les états de "fruit bon et sain" – que Dieu nous accorde la "Nourriture" ainsi qu'à tous les chercheurs! –, et à chaque état dépassé il progressera d'un degré de montée du paradis spirituel, et chaque degré du paradis spirituel dépassé lui permettra d'atteindre un d'entre les degrés de montée du paradis éternel. Bref, lorsqu'il se sera écarté des sept degrés de descente de l'enfer de l'âme, il parviendra aux sept degrés de montée du paradis spirituel, et lorsqu'il y sera parvenu, il aura achevé son ascension dans sept degrés de montée du Paradis éternel.

77 C'est là la manière de progresser du "voyageur-cheminant" (*sâlik-i sâ'ir*), et non pas celle de l' "attiré-volant" (*majdhûb-i tâ'ir*). Nous appelons cet aboutissement-là "le terme final de la condition humaine" (*nihâyat-i bashariyat*) et "la hauteur de la spiritualité" (*'ulw-i rûhânîyat*). Cette station, bien qu'elle soit du domaine de la hauteur spirituelle, prend néanmoins encore pied dans l'être humain (*wujûd-i insânî*); et ces deux stations¹⁰⁴ ont toujours un lieu, situé dans la dimension des lieux. Il est donc impossible que le voyageur, tant que son pied se trouve dans cette dimension locale, avance dans la dimension du Non-lieu, parce que le pied appartenant à la dimension du Non-lieu est un *autre* pied. Si ce pied-là ne lui est pas donné, il ne pourra jamais accéder à cette station-là. De même qu'il est déjà impossible d'accéder à la station de la (hauteur de la) spiritualité sans avoir

Tout cela veut dire que le vrai chercheur se détourne de ce qui est autre que son But, se sépare trois fois, comme pour un divorce, du coin de tente de ce monde-ci et du monde de la rétribution, et qu'il ne lâche jamais le pan de la robe de son Adoré, même si mille fois l'oreille de sa surconscience est touchée par cette invitation "Retourne (sur terre), ô réprouvé!"

O cœur, si tu es amant d'Amour, sépare-toi de ce qui est hors de toi !

Ne te soucie de rien, comme les hommes au sens vrai! Attache-toi à l'Amour!

Curieuse chose! Quand tu désires trouver Cette Présence,
Mets le pied hors de ce monde-ci, et libère-toi également de l'autre!

76 Mais revenons à notre sujet! Tant que le cheminant n'aura pas dépassé les détroits de l'enfer de l'âme, il ne parviendra pas aux degrés de montée du paradis spirituel; et tant qu'il ne sera pas parvenu aux degrés de montée du paradis spirituel, il ne sera pas délivré des degrés de descente de l'Enfer ténébreux et ne parviendra pas aux degrés de montée du Paradis éternel; et son nom ne sera pas inscrit dans la liste de ceux qui prennent rang parmi les (vrais) serviteurs, il n'accédera pas au privilège d'être appelé ainsi, dans l'allocution divine: "O *Mes* serviteurs, nulle peur ne vous atteindra en ce Jour! vous ne vous attristerez pas!" (53:68)¹⁰³. En revanche, s'il met le pied entièrement en dehors des détroits de l'enfer de l'âme, il parviendra aux degrés de montée du paradis spirituel et trouvera sa délivrance des sept degrés de descente de l'Enfer ténébreux; on le laissera alors passer par sept d'entre les degrés de montée du Paradis éternel, selon cet ordre des choses qui a déjà été exposé lorsque nous avons expliqué les niveaux de la Terre-Condition humaine et du Ciel-Spiritualité; c'est qu'on a homologué à chacun de ces niveaux de la Terre humaine et du Ciel spirituel un vice et une vertu respectivement. En outre, on a fait entrevoir

son cœur, car il se rendait compte de la gravité de ce verset, et redoutait que l'esprit ne quittât son corps.

Oui, mon cher, si tu es un homme au sens vrai, reconnais qu'il y a bien là sujet de crainte! Car il se manifeste dans ce verset un sens spirituel, et il y parvient au cœur un enseignement caché de la part de la Présence divine, sens et enseignement tels qu'il faut craindre que même de fortes natures n'en périssent. Les Spirituels, percevant le sens réel de ce verset, arrivent à comprendre ce que veut dire "œuvre intègre": Dieu dit: "Que celui qui espère rencontrer son Seigneur fasse œuvre intègre". L'œuvre intègre ne saurait contenir d'œuvre corrompue. Or, le fait de se rendre présent, tout en accomplissant le service divin, autre chose que Dieu, comme le fait l'hypocrite (*muta'abbid*), est bien œuvre corrompue à l'égard de Dieu. Assurément, c'est dans ce même verset que le Seigneur fait savoir à ses serviteurs ce qu'est l'œuvre intègre: "et qu'il ne partage pas le service de son Seigneur en y associant un autre", ce qui veut dire: fais œuvre intègre, agis de façon à ne pas laisser s'introduire, dans le service de ton Seigneur, de l'idolâtrie. De plus, il fait savoir ce qu'est cette idolâtrie; c'est lorsqu'il dit: "de son Seigneur en y associant *Un* autre"; c'est-à-dire: ton Seigneur est unique¹⁰¹; quand tu le mémoires, mémore un seul, pas plus, car mémorer l'Un tout en laissant subsister de la dualité, c'est cela l'idolâtrie.

Tu as un seul cœur, un seul Ami, c'est tout.

Si tu en as deux, tu n'auras plus d'ami du tout.

Et ne vois-tu pas comment l'Elu nous communique ce sens en disant: "L'idolâtrie est plus cachée qu'une fourmi sur le Rocher dans la nuit des ténèbres"¹⁰²!

Prends garde! Comment veux-tu poursuivre le chemin?

Là, on n'achètera ni brides ni sangles!

74 C'est en ce sens que notre Maître Majduddīn⁹⁸ dit ces vers:

Celui qui est libéré de la servitude,
N'est pas chagriné par le chagrin, ni joyeux par la joie.
Si c'est de la Présence divine, le théâtre du cœur,
Que tu es retombé, tu es retombé à toutes les servitudes⁹⁹.

Cela veut dire: Tant que le serviteur observe autre chose que Dieu et que son attention est tournée vers un autre lieu, il est voilé, et sa servitude est partagée entre ses passions et Dieu, parce que son attention est tirée tantôt ici, tantôt là. Dans ces conditions, le cœur mémorant Dieu ne fait donc pas la distinction entre Dieu et non-Dieu, car ce mémorant se rend présent à la fois le Seigneur et ce qui n'est pas Lui. Par conséquent sa mémoration est partagée entre Dieu et non-Dieu, et son cœur n'est assurément qu'un cœur métaphorique et non authentique; car le vrai cœur ne peut être occupé que par la mémoration de Dieu, comme Dieu le dit: "Par la mémoration de Dieu les cœurs ne sont-ils pas pacifiés?" (13:28).

Il est un cœur qui est le théâtre du Regard divin.
Qu'appelles-tu "cœur" ce qui est la maison des démons?
Dans le vrai cœur, même lorsqu'il est affligé,
Tu ne trouves que Dieu¹⁰⁰.

75 C'est pourquoi certains Maîtres ont dit: "Celui qui dit *Nullus Deus nisi Deus* alors qu'il continue à exister en son égoïsme, est un idolâtre". Une fois cet humble récitait, pendant la prière du soir, ce verset: "Dis: je suis seulement un être humain comme vous. Il m'est révélé que votre divinité est une divinité unique" (18:110). Quand sa récitation parvint à ce passage: "Que celui qui espère rencontrer son Seigneur fasse œuvre intègre, et ne partage pas le service de son Seigneur en y associant un autre" (*ibid.*), cet humble éprouva une terreur, et une vénération craintive s'empara de

(opaque) de la maison. Quand ce Voile disparaît, son être-de-feu devient non-lumière par l'Etre-de-Lumière du Soleil.

Ainsi donc, la Lumière du Soleil de la Présence Seigneuriale a pénétré les sept niveaux de la Terre – Condition humaine et du Ciel–Spiritualité –“Dieu est la Lumière des Cieux et des Terres” (24:35); elle a même pénétré les dix-huit mille Mondes⁹⁶. Mais voilés par leur propre être, les humains (ne la voient pas). C'est seulement lorsqu'ils sortent de leur propre ipséité (qu'ils voient que) tout *est* Lui et que tout *autre* “être” *n'est pas*.

Dans la voie de l'Amour, il faut un cœur,

Qui transcende son vêtement “COEUR”.

73 Revenons aux niveaux du Ciel–Spiritualité et à ceux de la Terre–Condition humaine, dont nous avons déjà expliqué qu'ils sont du domaine des quatre âmes: âme impérative, âme-conscience, âme inspirée et âme pacifiée. Or, chacune de ces quatre âmes est, à elle seule, la scène de quatre “idées se présentant à l'esprit” (*khâtîr*): l'idée suggérée par l'âme, l'idée suggérée par Satan, l'idée suggérée par le cœur et l'idée suggérée par l'Ange; cela à l'exception de l'âme inspirée, où ne se présentent que deux de ces idées: angélique et satanique. Il arrive quelques fois que ces deux idées se présentent d'une telle manière que l'on pourrait les confondre: lorsque l'idée angélique se présente sous forme d'idée suggérée par le cœur, et l'idée satanique sous forme d'idée suggérée par l'âme. Mais ce déguisement se laisse démasquer immédiatement⁹⁷. De plus, de chacune de ces idées qui restent dans l'esprit, naissent des milliers d'autres idées. Or, toutes ces idées, premières et secondes, sont incompatibles avec la voie mystique; tant qu'elles ne seront pas toutes expulsées, le serviteur ne sera pas libéré; et tant que le serviteur ne se libère pas, il n'est pas serviteur au sens vrai.

71 Mais ici encore, tant que ces deux feux, la Mémoration et l'Amour, sous l'emprise de leur propre être-de-lumière ne feront que se regarder eux-mêmes, ils ne pourront nullement accéder de leur être-de-lumière à la Lumière de l'Aimé et du Mémoré, car ils croiront être eux-mêmes le but⁹⁴.

Il n'a pas bu du vin, il n'est pas allé dans les tavernes;

Il a seulement lu la lettre de vente d'un vin, et le voilà fait mat⁹⁵!

Et cet amant, pèlerin non expérimenté, qui à cause de son propre orgueil a oublié son indigence par rapport à l'Un et se trouve pris dans une sorte de fausse non-indigence, risque alors de se voir adresser ce vers, venant de la présence divine:

O belle idole! Tu ne te languis pas de nous,

Tu ne nous prêtes pas attention à cause de ton orgueil!

La raison de cet échec est sa captivité dans l'espace limité de la maison Cœur, et son ignorance de l'ampleur du Soleil Seigneurial. Or il faut ici encore que le cœur se dépouille de son vêtement "COEUR", afin que la lumière de la mémoration du mémorant ainsi que la lumière de l'amour de l'amant puissent se libérer d'elles-mêmes en se séparant de leur propre être, et s'oublier elles-mêmes dans l'union avec la Lumière du Mémoré, la Lumière de l'Aimé.

72 Une image semblable illustre encore ce qui précède: A l'heure matinale, une lampe est posée dans une maison sombre. Tant que l'être (opaque) de la maison est encore en vigueur, la lampe se regarde elle-même, dans l'espace limité de cette maison sombre, et observe attentivement sa propre lumière; mais elle ignore le Soleil matinal. Quand maintenant l'être de la maison disparaît, la lampe a beau regarder, elle ne trouve plus, dans les rayons de la Lumière du Soleil, sa propre lumière. C'est alors qu'elle comprend que sa propre lumière n'était lumineuse qu'à cause du Voile

au-dessus de sa force, veut entraîner cet "étranger" qui n'a qu'une vague connaissance, à se lancer là où il n'est qu'un débutant, et cet insensé dépourvu de "capital spirituel" se jette lui-même sur la place de la perdition et fait entendre – selon le dicton "le soufi est le fils de l'instant"⁹³ – des paroles suivant l'instant ! Je prends mon refuge auprès de Toi, mon Dieu, daigne accorder un Regard à ce trouble, afin que l'esprit de la parole traitant de la vérité essentielle de l'Islam ne tombe pas dans le moule des mots exprimant de l'incroyance ! C'est la parole traitant de l'Amant et de l'Aimé, du Mémorant et du Mémoré, du passage de la séparation à l'union.

70 Sache donc qu'il existe un Feu appartenant à l'Amour, feu connu chez les Maîtres de la Voie sous le nom de "Feu de l'Amour"; et qu'il y a de même un Feu appartenant à la Mémoration, que l'on appelle "Feu de la Mémoration". Ces deux Feux ont chacun une Lumière différente, que le cheminant est à même de distinguer. De plus, sache que le lieu de ces deux Feux ne peut être autre que le cœur. Mais l'explication ne pourra en être donnée qu'à l'aide d'images, puisque "les paraboles sont les lanternes des paroles"; c'est par elles que les mots deviennent clairs. Ces images sont fondées sur ceci : "Amour" est un nom, dont il faut absolument chercher le dénommé, et le dénommé est différent du nom. Ayant établi cette proposition, on peut concevoir le nom "Amour" comme étant une niche, dans laquelle est posée une lanterne; et il en va de même pour la mémoration. Conçois maintenant ces deux niches, (les noms) "Amour" et "Mémoration", comme situées dans la maison "Cœur". Tant que ces deux lanternes sont captives dans le creux de leur niche, la maison Cœur est exclue des rayons de leur lumière. Mais une fois l'être des niches disparu, et celui des lanternes introduit en pleine fonction, la maison cœur est alors, certes, illuminée par les rayons de leur lumière.

car "un seul ravissement d'entre les ravissements divins en extase contrebalance l'agir de tous les êtres créés"⁹¹.

Mais la preuve de ce que nous venons de dire, que chaque fois que l'Intellect s'accroît, l'Amour s'accroît, et que chaque fois que l'Amour s'accroît, l'Amant est plus proche de l'Aimé, cette preuve est la suivante: l'Elu fut le plus intelligent des êtres créés; et comme il en fut le plus intelligent, il fut le plus amant de tous les êtres existants; et comme il en fut le plus amant, il fut le plus élu, le plus rapproché et le plus aimé d'entre toutes les créatures, que Dieu le bénisse et lui accorde le Salut!

68 Oui, mon cher, plus l'Amour s'accroît chez le cheminant, plus la douleur que comporte sa Quête de cette Présence s'accroît; et plus cette douleur s'accroît, plus le remède de sa douleur est rendu parfait, dans l'Objet même de la Quête, et plus il s'approche de la Gnose parfaite. Mais l'amour d'un amant non éprouvé est imparfait; et comme son amour est imparfait, la quête de son aimé n'est pas persévérante; et tant que sa quête de l'aimé n'est pas persévérante, l'aboutissement, de la séparation à l'union, ne se produira pas pour lui; car une quête persévérante et sans agitation est meilleure qu'une quête précipitée mais sans persévérance, comme le dit le Prophète: "La meilleure des actions, encore qu'elle soit modique, est la plus persévérante"⁹². Et c'est dans ce même sens qu'un poète dit:

L'amour sans douleur est imparfait,

Car c'est le sel qui donne de la saveur à la marmite.

Ce sel, c'est la douleur du cœur;

L'amour sans douleur du cœur est "défendu".

69 Mais là même, il y a encore ceci: Tant que l'amour ne sera pas dépouillé de son vêtement "AMOUR", et la mémoration de Dieu de son vêtement "ALLAH", le cœur ne participera pas aux rayons de leurs deux lumières. Situation curieuse! Cette parole, dont le commentaire serait

vizir Intellect progresse dans la mise à l'exécution et dans l'administration des affaires du pays du Mystère; et plus ce progrès est effectué grâce au vizir Intellect, plus les traces de leur souveraineté se font voir avec intensité dans le pays du Mystère. De même, plus cette apparition des traces de leur souveraineté dans le pays du Mystère s'intensifie, plus, par l'irradiation de la Lumière tenant au Mystère, l'Amour divin (*'ishq-i ân Ḥadrat*) affirme sa force irrésistible sur l'homme – ceci à travers son obéissance à la *sharī'at* de Muḥammad et l'Imitation de sa vie exemplaire, que les bénédictions de Dieu et son Salut soient sur lui. Ensuite, plus l'homme est vaincu par l'Amour divin, plus il devient, par cet amour même, amant de la Présence divine, et proche de l'Aimé. Or, plus l'homme s'approche de l'Etre aimé, plus il s'éloigne de ce qui est autre que Lui. C'est à ce propos que l'Elu dit: "S'il était licite pour moi d'aimer quelqu'un d'autre que Dieu, j'aimerais Abūbaḥr"⁸⁹, que Dieu l'agrée.

67 Il s'ensuit que, plus l'Intellect assume parfaitement la fonction qui lui revient primitivement, plus l'Amour s'intensifie; et plus l'Amour s'intensifie, plus l'homme véritable est Amant; et plus l'homme véritable est Amant, plus il est proche de l'Aimé.

S'il n'y avait l'amour ni la douleur d'amour,

Qui donc dirait jamais les doux propos? qui les entendrait?

S'il n'y avait la brise, qui donc soulèverait la pointe de la boucle?

Qui donc révélerait à l'Amant la Joue de l'Aimé⁹⁰?

La "brise" dont le poète parle ici, c'est le souffle qui est le "ravisement divin en extase", lequel surpasse les actions de tous les êtres créés. S'il n'y avait cette brise, nul ne pourrait parvenir, par les seules actions des êtres créés, à cette Présence ni contempler la Beauté de la Présence seigneuriale. Cette brise surpasse nécessairement les actions de tous les êtres créés,

face de ce pauvre chercheur. A ce moment, le chercheur souffrant d'Amour, ayant épuré son sein de la poussière de la désobéissance, poussera des lamentations, des cris de douleur :

Hélas, quelle peine d'amour, hélas !

Toute mon attention est fixée sur une précieuse et unique idole.

Si mon ami me rend justice, bien, il me la rend ;

Sinon, moi, l'amour et tout le reste, je n'en veux pas⁸⁷ !

65 Cela passé, il y a ceci : Les armées angéliques rentrent dans leurs rangs – car “chaque chose retourne à son origine” – et contractent une alliance avec ces êtres qui sont les princes du pays “Corps”⁸⁸ ; puis elles affrontent l'armée des diables, et après les avoir vaincus et domptés, elles ôtent leurs actions néfastes de l'étendue de la Terre “Condition humaine”. Ensuite, elles mettent l'Esprit et le Cœur sur le trône de la souveraineté dans la Cité “corps humain”, leur conférant le droit de propriété et la royauté ; alors, c'est le vizir Intellect qui entre en action ; lorsqu'il trouve une chose indigne d'être intelligée par lui, il ne s'en occupe pas, et ne donne accès à la cour royale à rien de ce qui peut être cause de sa déchéance. Toute action, toute parole, tout mouvement et tout repos qui entrent dans l'existence, il les soumet à l'examen de la *sharī'at*, et tout ce qui n'est pas en accord avec la *sharī'at* ou qui n'est pas à la mesure de la règle de la *ṭarīqat* qui, elle, est le secret de la *sharī'at*, il le tient à l'écart ; car le progrès dans la voie aboutissant à la Perfection est dû à l'Intellect.

66 C'est-à-dire, plus ces deux rois, le cœur et l'esprit, se rendent maîtres du pays de la condition humaine, plus les milices de l'âme inférieure et les armées diaboliques sont vaincues et domptées ; et plus ils domptent et vainquent l'âme inférieure et Satan, plus les traces de leur souveraineté apparaissent visiblement dans le pays du Mystère. Dans la même mesure, le

(=les paroles de l'auteur) provient du Trésor du Mystère, sans être atteinte par le doute de l'âme inférieure⁸³, elle n'est pas dépourvue de bien. Oui,

La meilleure des paroles est celle qui est sans désir caché⁸⁴.

Si, en apparence, il y a ici de l'hypocrisie, cette apparence hypocrite même n'est pourtant pas hors de la voie de la Vérité.

Si c'est en pensant à Dieu que tu dis un mot, qu'importe que ce mot soit hébreux ou syriaque?

Si c'est en pensant à Dieu que tu cherches un lieu, qu'importe que ce soit Jâbalqâ ou Jâbalsâ⁸⁵?

64 Revenons à notre propos! Nous disons que c'est la Quête de Cette Présence qui fait détourner la face du chercheur de ses désirs et intérêts, fait apparaître en son cœur l'Amour et la Sympathie. Lors donc que l'homme se détourne de ses intérêts (*murâd-i khwud*), il devient "volontaire" du chemin de Dieu (*murîd-i râh-i Haqq*). C'est cela même le miracle des merveilles subtiles: il est vrai que la volonté du serviteur est autre que celle de Dieu; mais lorsque Dieu s'épiphanise au serviteur sous son attribut de Volonté (*şifat-i murâd*), le serviteur devient "volontaire" de cette Volonté divine (*murîd-i murâd-i Haqq*), et le volontaire, dépourvu de tout vouloir propre, est séduit par la Quête de la Volonté divine. C'est l'état que nous appelons "le chemin de Dieu" (*Râh-i Haqq*). Après être devenu le volontaire du chemin de Dieu, il se met à repousser Colère et Appétit, qui, comme, nous l'avons dit auparavant, sont les racines des propriétés de caractère blâmables. Or, quand il repousse Colère et Appétit, l'appétit est changé en Amour (*maḥabbat*), et la colère en Jalousie (*ghayrat*)⁸⁶. En tant qu'amant, il éprouvera donc le désir le portant vers l'Aimé, de même que "jaloux", il sentira le poids de cette jalousie due au fait qu'il se voit encore éloigné; aussi, l'angoisse due aux péchés rendra-t-elle pâle comme de la paille la

Musulmans, ne tracassez pas les enivrés pour leur ivresse⁷⁹;

Craignez plutôt l'issue fatale, car moi aussi, jadis, j'étais chaste!

62 Plus tard, cette inspiration toucha l'esprit de cet humble: Le Créateur du monde a promu à l'être, à partir d'une goutte d'eau infime⁸⁰, une Figure qu'il a ornée de toutes sortes de beauté: les yeux, la bouche, les sourcils, les joues, afin que les humains contemplent sa sagesse dans ses inventions et ses œuvres, et qu'ils reconnaissent sa puissance dans ses prodiges et ses miracles, et qu'ils comprennent qu'il y a là un Prééternel puissant, un Artisan sage; puisqu'il en est ainsi, si le serviteur lui aussi contribue par quelques vêtements à embellir l'œuvre formée qu'est l'être humain – qui est ébauchée des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité – il n'y a pas d'inconvénient.

Aujourd'hui, l'attitude de cet humble a encore changé: si Dieu lui donne de vieux habits usés, sa réponse est de comprendre, et s'Il lui en fait parvenir des neufs, elle est d'accepter avec joie; d'une manière générale, il s'engage à la modération et à ne pas excéder la mesure.

Comme je ne puis renoncer à Toi, malgré tout le chagrin que Tu
me causes,

Mon âme accepte tout ce qui me parvient de Toi⁸¹.

63 O Dieu, par Ta divinité, fais en sorte que cet état d'esprit ici décrit ne trouve pas une mauvaise issue chez cet humble, et protège le secret de l'intime de cet humble contre un travesti luxueux et destiné à plaire; par la grandeur de Ta magnificence et la majesté de Ta souveraineté, ne le renvoie pas à son moi inférieur et au monde créaturel⁸², au nom du Prophète choisi et de sa Famille, les très-bons; multiples Saluts sur eux! – Que les érudits veuillent bien excuser les paroles de cet humble qui, toutes plus diverses, se répandent de tous côtés! Mais, comme cette "table servie"

implicitement dans la théophanie de la Volonté. Là aussi il y a un secret merveilleux; mais il comporte un long commentaire et une longue explication, ce que ces quelques lignes ne permettent pas.

61 Une autre fois, cet humble accomplit, avec ce vêtement, une retraite à la manière de Moïse⁷⁶. Or, quelques derviches avaient cousu un nouveau vêtement (pour lui), en faisant preuve de cette sympathie qui leur est propre. Parmi les amis de cet humble, il y avait un grand derviche appelé Akhi Muḥammad Ibrâhîmân-i Fârsâni – que le Créateur accroisse son bien spirtuel, et qu’Il laisse cet humble rejoindre encore une fois ces derviches qui sont uniques dans la région de l’Irâq aussi bien qu’au Khurâsân! Bref, cet (Akhi Muḥammad) apporta ce vêtement à la porte de la retraite de cet humble et lui dit: “Prends-le et mets-le sur toi!” Cet humble l’accepta et répondit: “Tout ce qui vient de la part des derviches est robe d’honneur!” Mais dès que le regard de cet humble fut tombé sur ce nouveau vêtement, celui-ci plut à son âme néfaste, et il comprit que le désir le portait vers⁷⁷ ce vêtement. Il en détourna donc le regard, n’ayant encore jamais connu un tel état d’âme. C’est pourquoi un grand désespoir s’empara de son cœur; et son for intime succomba au chagrin. Oui, en effet, l’honneur offert à un derviche lui cause de l’affliction⁷⁸! Puis, chagriné, cet humble tourna, dans l’“antre” qui était sa retraite, sa face vers le mur, le cœur blessé, et dit en pleurant:

Hélas! où sont les jours de ma jeunesse, où j’étais en intimité avec
l’Ami,

Où je ne connaissais pas le jeu du désir impétueux et étais exempt
de l’emprise du chagrin!

Me laissant verser cent pleurs, on m’a chassé de l’assemblée des
enivrés,

Non pas par parcimonie, à Dieu ne plaise!, mais peut-être en
étais-je indigne.

Quand, au début de sa vie mystique, la douleur de la quête de l'Etre Vrai (*Haqq*) avait ébranlé cet humble, il courut ça et là par les ruelles et recueillit des chiffons et des haillons que les gens avaient jetés, les lava et les cousit sur son manteau soufi⁷⁴. Or, ce fut à cette époque qu'une (autre) robe de soufi fut transmise à cet humble. Mais comme cette tradition: "Le possesseur de deux chemises ne trouvera pas la douceur de la foi"⁷⁵ parvint de cette noble essence, de cette subtile substance qu'est le joyau de la mer de la prophétie, de ce support de la chevalerie spirituelle (*fuluwwat*), à cet humble, il se contenta, en suivant la parole de l'Aimé de Dieu, de ce seul vêtement, et cela pendant dix ans, peut-être moins, peut-être plus – Dieu est omniscient; et chaque fois que ce vêtement s'était troué, il cousit une pièce sur le trou, de sorte que l'habit finit par atteindre le poids de presque dix *mann*. Et pendant ce temps, jamais l'âme de cet humble n'exigea d'habit nouveau: non, il se contenta de ce seul vêtement.

60 Aussi advint-il, ce vêtement étant depuis si longtemps en compagnie de cet humble – car c'était avec celui-ci qu'il accomplissait ses mémorations et méditations, ses retraites et clôtures – que quelques derviches très attachés à cet humble crurent entendre ce manteau même réciter la formule de la mémoration, et que quelques-uns parmi eux le nommèrent ainsi "le manteau qui récite la mémoration". Ce manteau se trouve actuellement au Khurâsân; mais le cœur de cet humble ne peut l'oublier. Peut-être ce grand, entre les mains duquel le manteau se trouve, ne le tient-il pas en honneur? On pourrait le croire, si jamais le fait que cet humble en éprouve des regrets en est preuve suffisante. Mais Dieu voulant, il n'en est pas ainsi; car le (vrai) derviche est celui qui ne divulgue pas les prodiges et qui ne cherche pas à vulgariser les (secrets du) manteau soufi. C'est cela se détourner des désirs et des intérêts, conversion qui, pour le "volontaire", est déposée

et connaissable n'est hors de ces deux (catégories d') attributs. Or, de même que les attributs divins de tendre bienveillance appellent compatissance et clémence, de même ses attributs de violence victorieuse appellent contrainte et force. Donc, quant au problème évoqué: L'incroyance des incroyants est en accord avec la Volonté divine, en effet. Mais cette Volonté divine qui est à l'origine de l'incroyance des incroyants en créant en eux l'impulsion à l'incroyance, s'origine aux attributs de violence, pour que soient manifestés les attributs de violence à travers leur incroyance. Voilà donc que l'incroyance est devenue le moyen d'apparition des attributs de violence. Quand le Victorieux (*Qahhâr*) veut manifester les attributs de violence victorieuse, il aime (*dûst dârad*) la tyrannie, la force et la dureté pour être connu sous ces attributs. "Saisissez-le et mettez lui un carcan! Puis approchez-le du feu intense! Puis liez-le à une chaîne de soixante-dix coudées!" (69:30-32). C'est que, on vient de le dire, le sens ultime de la Création est la Connaissance, et que Dieu aime la Connaissance. Or, si le Seigneur n'avait pas manifesté ses attributs de violence, il ne serait pas connu sous les attributs de violence. C'est pourquoi il aima à être connu également sous ces attributs-là et se manifesta sous eux. La Volonté de manifester les attributs de violence victorieuse appela donc la création de l'impulsion à l'incroyance chez les incroyants; et d'autre part l'incroyance de l'incroyant appela à son tour la manifestation des attributs de violence, et la manifestation des attributs de violence victorieuse appela la Connaissance, et enfin la Connaissance appela l'Amour.

Et voilà pourquoi même dans la Volonté divine qui est à l'origine de l'incroyance des incroyants, il y a Amour! – Au reste, Dieu est omniscient.

59 Mais la preuve de ce que le "volontaire" est, comme nous l'avons dit plus haut, celui qui se détourne de ses intérêts, est fournie par ceci:

créé? Dieu répondit: ô David, j'étais un Trésor caché; j'ai *aimé* à être connu; j'ai créé pour être connu"⁷¹. Et d'après une autre tradition, il dit: "j'ai *voulu* être connu". Or la perfection de la Connaissance a été achevée en Muḥammad, et par conséquent c'est lui qui fut le dessein de la Création des univers. "Si tu n'étais pas, je n'aurais certes pas créé les univers!" Donc, de même que l'attribut divin Amour avait dans la prééternité appelé la Volonté, en vue de la Connaissance, de même ce fut de cet attribut que vint à l'être au début, par l'impératif ESTO!, l'Esprit pur muḥammadien – sur lui la bénédiction et le salut! – "La première chose que Dieu créa fut mon Esprit"⁷². Vraiment, la robe d'honneur "Connaissance" ne seyait qu'à sa stature, et le Nom Amour ne pouvait échoir qu'à lui; "Muḥammad est l'Aimé de Dieu".

57 Regarde maintenant comment la parole sortie de sa demeure retourne au (même) endroit! Comme pour vérifier notre premier propos, c'est précisément le secret de cette sympathie qui vient de réapparaître dans nos paroles. Car de même que l'amour de Muḥammad pour Dieu s'intensifiait, de même sa sympathie pour la communauté s'intensifiait; lorsqu'ils eurent cassé ses dents bénies, il dit: "ô Dieu, guide mon peuple, car ils ne savent point!"⁷³.

58 Mais si quelqu'un pose ici la question: "Comment peux-tu dire que la Volonté tire son origine de l'Amour, alors que nous voyons qu'il existe des incroyants, dont l'incroyance n'est pas hors de la Volonté divine (non plus qu'aucune chose), et pourtant le Seigneur n'aime ni eux ni leur incroyance, puisqu'il dit lui-même: 'Et Dieu n'aime pas les incroyants.' (3:29/32). 'Dieu dit bien la vérité!' (3:89/95)." Voilà le problème qui inquiète celui qui peut nous poser la question.

Sache que le Seigneur a, à la fois, des attributs de tendre bienveillance (*lutf*) et des attributs de violence victorieuse (*qahr*). Aucune chose concevable

l'effet de la chaleur et en éprouverait une souffrance qui pourrait sans doute l'inciter à désobéir (à Dieu). C'est pourquoi il considéra ne pouvoir faire mieux que de chercher la fourmilière et de la porter jusque là. Mais alors, quelle chose étrange ! Leur fourmilière avait toujours été visible ; mais ce jour-là, cet humble courut ça et là dans ce désert, souleva chaque tige de bois-mort et broussaille, sans trouver nulle part ce qui pouvait être leur habitation, leur cachette et demeure. Exténué, il mit la petite fourmi sur la paume de sa main, triste et désespéré ; parfois même des larmes jaillirent de ses yeux. Finalement il se dit qu'il valait mieux ramasser dans ce désert quelques mottes d'argile pour lui construire une demeure qui la tienne à l'abri de l'emprise du soleil.

56 Bref, – le récit risque de devenir long – c'est cela cette sympathie déposée implicitement dans l'épiphanie de la Volonté divine. Cette parole cache un secret merveilleux : Primordialement, Amour (*maḥabbat*) appela Volonté (*irādat*) en vue de Connaissance (*ma'rīfat*). C'est-à-dire : de même que la Volonté résulta de l'Amour, de même, la Connaissance résulta de la Volonté.

Or, si le Seigneur veut s'épiphâner au cœur d'un serviteur sous son attribut de Volonté, pour que le serviteur devienne volontaire (*murīd*) de la Volonté divine – quand il l'est devenu, c'est lui que la Volonté appelle comme être voulu (*murād*). Or l'être voulu est aussi l'être aimé (*maḥbūb*) ; et à son tour, le fait d'être aimé appelle un être amant. Le secret de ce que Muhammad soit l'Aimé de Dieu est intelligible par là. De même il paraît évident que le *ḥadīth* "Si tu n'étais pas, je n'aurais certes pas créé les univers"⁷⁰ ait été prononcé à son égard ; car le sens ultime de la Création fut la Connaissance, et le Créateur aima à être connu, comme on le sait par cet entretien intime de David : "Il demanda : ô Seigneur, pourquoi as-tu

les moindres épis qu'il aperçut à terre, et les mit dans une corbeille.

53 Mais il était inévitable que chaque épi tombé à terre attirât des fourmis qui en voulaient tirer leur part; et cet humble n'en était pas heureux. Mais soudain son cœur eut claire conscience de ceci: "Tu es là pour veiller à ce que les créatures souffrent moins par toi. Or ces petites fourmis, créatures les plus faibles, réclament seulement leur part de ces épis. Toi tu les en prives et mets tout dans ta corbeille! c'est de l'injustice!" Stupéfait, je me dis: si je ne les ramasse pas, ce sera moi qui en serai privé, mais si je les ramasse, ce seront elles qui en seront frustrées. La meilleure solution sera donc de faire un partage égal entre nous. Je partageai donc chaque épi que j'avais ramassé en deux parts et leur en laissai une, tandis que je mis l'autre dans ma corbeille.

54 Ainsi fut fait; et cet humble eut bien de la peine sous le soleil brûlant, à sans cesse s'asseoir et se lever, et à veiller au partage égal. Dans sa misère, il eut un jour cette inspiration: "Le respect appartient à l'ordre de Dieu, la sympathie à la créature de Dieu"⁶⁹. Or ce n'est pas de la sympathie que de jeter les épis sur le chemin et d'y attirer ainsi les fourmis, de sorte que les gens les foulent aux pieds et les font périr! Il vaut donc mieux que tu transportes ces épis dans la fourmilière et en sé pares le grain pour alléger leur peine! – En le faisant, cet humble vit sa peine s'accroître, tandis que ses revenus s'amoin drissaient; car il lui fallait évidemment rester plus longtemps au soleil pour obtenir aussi ce qu'il cherchait pour lui-même.

55 Un jour, lorsque cet humble voulut moudre un épi, il arriva que sa main tomba sur une petite fourmi et la blessa de sorte qu'elle ne put plus marcher. Une douleur naquit dans le cœur de cet humble; car il savait que la chaleur du soleil n'avait pas de prise sur les fourmis tant qu'elles bougeaient, mais maintenant que celle-ci était immobilisée, elle ressentirait

Au début, lorsque Tu m'eus attrapé dans Ton lacet,
Tu me faisais plus de cent promesses de fidélité, m'affirmais plus de
cent fois Ton désir.

Dès lors que Tu eus compris que j'étais épris de Ta Face,
Tu te comportas envers moi comme un parfait étranger.

Or le symptôme de la situation d'étranger, c'est la dualité. Et si cet humble n'était pas "multicolore", ses paroles ne se disperseraient pas à la manière de cent couleurs. Au début on s'était proposé un seul sujet, et voilà que la parole a fait éclosion en mille branches! Mais comme cet humble sait que le public est désireux d'entendre les paroles de maîtres spirituels, on nous permettra que la plume à double pointe avance sur le chemin exploré par le chevalier "idées", en le poursuivant comme une balle lancée, et dessine des chiffres d'un double aspect sur la face du papier. Enfin, lorsque la quête du Désiré ébranla cet humble, elle lui fit paraître pauvres les habits nouveaux et les fourrures, tandis que les haillons et les habits usés devinrent beaux à ses yeux.

52 Dans la période de sa vie dont on a parlé, il se passa quelque chose d'étrange:

Cet humble avait choisi la méthode de l'ascèse et était décidé à ne s'accorder que l'indispensable. Dans cette situation, il eut l'idée que l'action intègre vaut mieux encore, si son fondement est la nourriture intègre. C'est pourquoi en son cœur quelque chose apparut qui lui fit émettre des soupçons à propos de chaque bouchée que mangeaient les autres. Cela n'était pas bon. A la suite de cela, lors de la moisson du blé, cet humble se dit: il vaudrait mieux aller par les chemins où les hommes amoncellent les gerbes de blé en meules, ramasser les épis qui tombent par terre et gagner sa vie avec ces quelques épis. C'est ce qu'il fit; il se mit donc en route, ramassa

qui t'a permis de trouver accès à la tombe du Maître, opère la rasure de mes cheveux!" Ce derviche acquiesça à sa demande; et quand il n'eut plus ses cheveux, un Esprit mêlé de tranquillité agréable, une quiétude mêlée de recueillement, un goût intime mêlé de désir ardent se firent jour en son cœur; l'entrave de la stupéfaction fut absolument enlevée de son cœur, et alors la quête du Désiré s'empara parfaitement de lui.

50 Hélas! Oh! Nous partîmes et fûmes leurrés par le piège qu'est l'épreuve du chagrin que Tu me causes! Au banquet de Ta libéralité, lors de l'invitation aux festins de l'Union, nous ne satisfîmes pas nos désirs à la Table de Ta générosité! Qui est-il, celui qui par le jeu coquet du refus ne fait d'abord que caresser l'amant, afin que ce pauvre amant dissolve son âme d'amour pour lui! O Seigneur, quelle est la raison secrète de ce mystère que même Tes proches se sentent loin de Toi, et que ceux qui connaissent intimement Ta présence se sachent étrangers et ignorants? – C'est, là même, l'histoire que le Prince des croyants Abûbakr le très-véridique racontait à ce groupe de nouveaux – musulmans qui venaient de s'installer à la Table ronde de l'Islam, et qui, puisque "de chaque chose nouvelle il y a de la joie", offraient, rayonnants de leur nouvelle foi, leur indigence au Prophète: "Nous étions comme vous, leur dit-il, mais nos cœurs se sont endurcis"⁶⁷.

51 Ce qui tient au cœur de cet humble, c'est que ses frères en Religion et ses Amis au sens vrai veuillent bien lui prêter leur aide spirituelle⁶⁸, parce que cet humble se voit aujourd'hui encore dans la situation d'étranger à la station de Connaissance intime, et que l'invocation quotidienne de sa douleur doit se formuler ainsi:

volonté d'agir. Cet état atteignit un tel degré qu'un jour son père le regarda avec surprise et lui dit: "C'est étrange; je ne comprends point ce que tu fais! Tantôt je te vois te promener sous une apparence élégante, dans des vêtements aux couleurs vives, et tu te fais beau de la tête aux pieds d'une façon toujours différente; tantôt tu te contentes, tel un guenilleux, de t'habiller de haillons. Ce n'est pas une conduite pour un homme raisonnable; bien plus, elle provoque la désapprobation des maîtres!" Mais cet humble ne comprit pas, en raison de son état d'esprit, ce que disait ce vieillard – que Dieu l'ait en sa miséricorde! – il ne sut même pas à qui il parlait.

J'avais un tantinet renié l'amour pour les idoles;

C'est justement ce qui m'a jeté dans cette situation⁶²!

Ou plutôt, il se trouvait saturé des deux Mondes, du monde du Mystère aussi bien que du monde visible, n'éprouvait ni envie d'obéissance ni désir de désobéissance (à Dieu); ce qu'il éprouvait, c'était cette douleur dont le remède est cette douleur même. "Il est possible que vous ayez de l'aversion pour une chose qui est un bien pour vous." (2:213/216).

Il faut regarder le vilain et penser qu'il est beau;

Il faut boire le poison et penser qu'il est du sucre⁶³!

49 Plus tard, plus cette douleur s'accrut, plus un sentiment de vivre se fit jour en cet humble, et il repassa de cette démence à l'intelligence, et cette stupéfaction (*hayrat*) fut changée en Amour (*'ishq*). Enfin, il en vint à ce que ses cheveux lui faisaient baisser la tête. C'était le temps où il voulait se joindre à la famille spirituelle du Shaykh Abû Sa'id b. Abî'l-Khayr⁶⁴; mais pour ne pas laisser seuls ses parents, il renonça à partir et à se faire raser la tête⁶⁵. Or, il arriva un derviche de la direction recherchée. Cet humble se joignit à lui et lui demanda ceci: "Par cette force d'intention⁶⁶

Désespéré celui qui ne connaît pas l'Or,
Qui ignore la Face du Beau!

A cet instant, le Shaykh Rashīduddīn entre, comprend subitement l'état dans lequel 'Abdullāh se trouve, et l'embrasse. Cette parole sortie de la bouche de ce grand met aussitôt les larmes aux yeux de tous, de l'assemblée aussi bien que du Maître; un recueillement spirituel se répand sur eux, et des "goûts intimes" se communiquent à tous. Que la miséricorde de Dieu soit sur eux⁵⁹.

47 En fait, l'accès au service de 'Abdullāh, et à l'initiation à son *dhikr* (qui fait) que la filiation initiatique (de cet humble) remonte de deux côtés au Prophète élu⁶⁰, prouve encore la faveur et la générosité divines à son égard. C'est par là qu'il parvint à bien des "ouvertures tenant au Mystère", et qu'un parfait soutien spirituel pour l'accomplissement de la Voie se présenta à lui. – Mon Dieu, je Te demande, au nom de l'indigence des indigents, de faire parvenir cent mille chandelles de lumière et cadeaux précieux de Joie à la Vie et à l'Ame de nos Maîtres disparus, à tous jusqu'au Prophète élu! – "Et qu'advientra-t-il de la fin⁶¹?" Espérons que, Dieu voulant, tout ne sera que bon!

48 Mais le dessein primitif de ces paroles tient à notre thèse que le symptôme du vrai "volontaire"⁴³ est l'abandon de tout ce qu'il peut vouloir (de ses intérêts). En voici une illustration: Au début de la vie mystique de cet humble, lorsque la Volonté (*murād*) divine apparut pour bouleverser son cœur, pour qu'il se désiste de ses passions et s'oriente vers le vrai But, dans la direction de l'agrément de l'Adoré, à ce moment-là une telle stupéfaction s'empara de lui qu'il ne se reconnut plus et ne comprit plus ce qui lui arrivait; plus encore, son travesti luxueux tomba, et il perdit conscience, tel un dément, de sa propre ipséité, et abandonna tout, dépourvu de toute

dans la science coranique dans toute la région du Khurâsân, lui raconta ceci: Quand le Shaykh Raḍiuddîn 'Alî-i Lâlâ était venu à Nasâ, il était descendu dans le couvent qu'on appelle Khânqâh Rûḥ-Abâd; et tous les soufis et tous les grands de la région firent tout leur possible pour lui rendre visite. Il était assis sur la banquette placée face à la Mecque, en présence de nombre de grands. A un moment, 'Abdullâh se leva et sortit pour refaire ses ablutions rituelles. Comme il s'en allait, le Shaykh le suivit du regard, et dès que 'Abdullâh eut disparu à sa vue, il se tourna vers l'assemblée et demanda: "Comment trouvez-vous notre 'Abdullâh?" Tous répondirent: "Maître, c'est un derviche de très grande valeur!" Le Shaykh dit alors: "Certes, c'est un derviche de très grande valeur; mais vous le considérez de façon bien étroite; notre 'Abdullâh ici est le *locum - tenens* de 'Abdullâh-i Anṣârî⁵⁷!"

46 Cet 'Abdullâh avait d'abord été le disciple du Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî⁵⁸, puis se mit, sur l'ordre même de celui-ci, au service de notre Maître; car Rashîduddîn lui dit: "O 'Abdullâh, la clef de ta béatitude est dans la main du Shaykh Raḍiuddîn 'Alî -i Lâlâ. Quand tu te mettras à son service, et que la Lumière du Soleil de son "énergie spirituelle" irradiera ton cœur et que l'influx de son Regard bénéfique agira en toi, ce sera par cet influx bénéfique de son Regard et de son "énergie spirituelle", que (Dieu) ouvrira cette porte de ton cœur en toi!"

A l'époque où ce Shaykh 'Abdullâh avait été encore au service du Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî, il arriva ceci: Le Shaykh lui avait ordonné une retraite. Lorsqu'il la quitta, les autres derviches lui demandèrent de raconter ce qu'il y avait vu. Mais lui se tut et ne dit pas un mot. Or, comme ils l'assaillaient de questions, il se leva soudain, se mit à danser en poussant des cris et dit ces vers:

44 Et ce fou était tellement soumis à la Volonté du Shaykh que, s'il avait soif, il ne buvait pas tant qu'il n'en avait pas demandé la permission à celui-ci. En revanche, si un seul jour il restait éloigné du Regard du Shaykh, il blessait et rouait de coups dix hommes; mais tant qu'il était à la disposition du Shaykh, pas une fourmi n'avait à souffrir de lui. Bien au contraire! il était alors tout aide et réconfort. Ce Shaykh 'Abdullāh l'appela d'ailleurs Amir, et aimait plaisanter avec lui, et tout ce que ce dernier disait, plaisait au Shaykh. Une fois le Shaykh lui dit : "Mîr, tu es bien Prince (*Mîr*), et combien d'autres y en a-t-il?" Il répondit: "Moi je meurs (*mîram*), et mille autres⁵³!" Un jour, le Shaykh lui dit: "Mîr, mange peu, afin que meure ton âme charnelle!" Il répondit: "Si le Shaykh veut bien m'y autoriser, je mangerai au point que l'âme succombe sous toute cette nourriture!" Et chaque fois que des visiteurs venus voir le Shaykh reprenaient la route, il demandait au Shaykh: "Maître, m'est-il permis de mettre en œuvre une "énergie spirituelle" (*himmat*) pour ce groupe de voyageurs?" Alors il répondait en souriant: "Cela t'est permis". Le fou disait: "Grâce à la parole du Maître ce seront mille que je mettrai en œuvre⁵⁴!" Et il faisait entendre nombre de paroles semblables. Voici encore un de ces miracles: Chaque fois que le Shaykh lui demandait: "Mîr, que feras-tu quand je mourrai?", il lui répondait: "A la mort du Shaykh, quelle qu'en soit l'heure, moi-aussi je mourrai!" Et en effet, il en fut ainsi. On raconte encore beaucoup de tels prodiges à propos de la personne de ce grand homme; c'est surtout chez les habitants des districts de Nasâ et du Garistân qu'il existe beaucoup de traditions concernant ses prodiges.

45 Et notre Maître Raḡioddîn 'Alî-i Lâlâ le tenait également en parfaite estime. Ainsi, lorsque cet humble se rendait à la ville de Nasâ pour visiter sa tombe⁵⁵, Shamsuddîn-i Ganja'î⁵⁶, qui fut un homme sans pareil

l'atteignit également. Ce Shaykh 'Abdullâh avait sa demeure dans le district de Nasâ, dans une région montagneuse qui s'étend vers le Garistân⁵⁰. A l'époque, il y avait déjà trente ans qu'il vivait dans cette montagne avec quelques derviches fidèles formant son entourage. La substance de leur nourriture ne pouvait être soumise au soupçon, car ils avaient conservé quelques vieilles graines de semence qu'ils semaient dans cette terre déserte et se contentaient du revenu de cette maigre récolte, la moulaient sur place de leurs propres mains et gagnaient ainsi quelques moyens de vivre.

43 Ce Shaykh 'Abdullâh avait été le sujet de bien des prodiges. Des histoires merveilleuses que l'on raconte à propos de sa personne, cet humble a été témoin de celle-ci: Dans le district du Garistân, il y a un village appelé Sarâni⁵¹. Vivait là un adolescent, fils d'un notable de ce village, qui avait une apparence sauvage et une force immense. Or chez cet adolescent une folie s'était manifestée, telle que tout homme qu'il regardait, semblait à cause de lui dans les transes de la mort et avait le cœur rempli d'effroi et de crainte; de plus, nul n'était assez fort pour résister à un de ses coups de poing. Ainsi, il faisait souffrir les habitants de ce village. On rapporta son cas à ce Shaykh 'Abdullâh. Ce dernier se mit aussitôt en route et parvint à ce village. Or, dès que le regard de cet adolescent fou tomba sur le Shaykh, il lui devint soumis et un calme visible s'installa en lui. Lorsque le Shaykh éprouva le désir de s'en retourner, cet adolescent fou partit lui aussi, en l'accompagnant pour le servir et s'établir dans cette montagne. Et tant que le Shaykh vécut, cet adolescent fou resta son serviteur et eut soin de son entourage aussi bien que des passants: son adresse était telle que même si vingt voyageurs arrivaient, il se mettait aussitôt à faire à la main toute la farine nécessaire à leur nourriture, leur préparait le potage⁵² et menait leurs montures aux pâturages. Ainsi, tout ce qu'il y avait à faire, c'était lui qui s'en occupait.

enflammé, tel un homme ivre et abattu, en laissant couler sans cesse sur son sein des larmes sur les jours passés et sur la vie gaspillée, et récitait ces vers :

Le jour a disparu derrière la montagne; apportez la chandelle et
le vin!

Faites venir un doux échanton et du vin pur!
De ses lèvres suaves, prenez des pralines et du sucre!
Et faites vite rôtir mon cœur ardent!

Depuis ce jour, la contrefaçon était éclosée en vérification réelle, et il sut également que cette histoire était imprégnée du parfum de la connaissance intime.

Un souffle de parfum m'atteignit, et j'en devins ivre;
Si j'en sens encore un souffle, je défaillerais⁴⁶!

41 Ensuite, le cœur de cet humble rechercha les moyens de trouver l'amour des confrères, et progressa, animé par un goût intime et un désir ardent parfaits, dans la Volonté⁴³ du Maître. Puis, quand il eut accompli la condition du "volontariat"⁴³ et qu'il fut resté quelques jours au service de ce grand de la religion, qui était le Pôle de son temps, et qu'il eut adopté cette Voie comme il le faut du révérend Maître, voici qu'en raison des influx bénéfiques de son énergie spirituelle (*himmat*)⁴⁷ et de l'irradiation de son Regard, il atteignit une Béatitude infinie. Dieu, Dieu, Dieu! ne laisse pas oublier à cet humble le souvenir de ce grand qui fut le moyen d'accéder à cette Voie!

42 Mais il y avait encore un autre Maître, lui aussi disciple du Shaykh Raḍiaddîn 'Alî-i Lâlâ, qu'on appelait Shaykh 'Abdullâh⁴⁸; et c'est une autre preuve de faveur et de générosité de Dieu à l'égard de cet humble qu'il trouva ce Maître et que son enseignement initiatique (*talqîn*)⁴⁹ du *dhikr*

disciple, quelques derviches dont le Shaykh dirigeait les retraites. Mais comme ce maître était analphabète et qu'en sus il balbutiait, l'âme de cet humble ne s'était pas soumise à sa Volonté⁴³, parce qu'il ne prêtait attention qu'à l'aspect extérieur de l'état spirituel de ce grand homme, et qu'il cherchait la dignité de maître initié (*wilāyat*), cachée dans l'état ésotérique de ce maître, dans son apparence extérieure. Mais comme le Seigneur avait de la considération pour cet humble, il fit venir l'un des disciples du Shaykh, le très grand derviche connu sous le nom de Pûr-i Ḥasan⁴⁴ dans la retraite de cet humble. Ce dernier – que sa Béatitude soit éternelle – expliqua alors quelques paroles du Shaykh ainsi que sa méthode, et lui exposa les conditions du *dhikr* et de la retraite qui étaient de règle chez eux. Et ce fut grâce à cette intervention que naquit en lui l'impulsion de se tourner vers la Volonté⁴³ du Shaykh et qu'apparut dans son cœur la trace de son amour.

40 Cela se passa dans le district d'Isfarâyin, dans le village nommé Kasirq. Près de ce village, du côté nord de la *Qibla*, se trouvait un abri de retraite connu sous le nom de "Retraite du Shaykh Abûbâkr-i Kattânî"⁴⁵. Cet humble se retira avec ce grand à cet endroit, car c'était là un lieu salubre, jusqu'au moment de la prière de midi. Nous y accomplîmes ensemble la prière collective. Puis cet humble pria ce grand de lui donner l'initiation au *dhikr*, dans les mêmes conditions que lui-même l'avait reçue du révérend Shaykh. Ensuite, suivant l'enseignement de ce grand, il tourna la face de son cœur vers la Présence Seigneuriale, et persévéra jusqu'à la prière de l'après-midi dans cette mémoration de l'être divin. Ensuite nous accomplîmes en commun la prière de l'après-midi et nous assimes pour un instant. Lorsque nous nous levâmes et sortîmes, le jour tombait déjà. Alors un tel goût intime mêlé de désir ardent se fit sentir dans l'intime de cet humble, que toute description en est impossible. Et à la suite de cela, il s'était éveillé totalement du sommeil de l'inconscience. Il s'en allait le cœur

Aujourd'hui, la Béatitude est apparue dans le monde,
 Car aujourd'hui notre bel Ami est avec nous.
 Comme notre bel Ami est avec nous dans notre cité,
 Le chagrin et la douleur nous ont quittés aujourd'hui.
 Dieu soit loué, il est aux désirs de ses Amis.
 Par Dieu, qu'il est gracieux et beau, aujourd'hui⁴¹.

Et peu de temps après, il comprit que cette vision signifiait que la *Tarfât* muhammadienne était parvenue, d'une chaîne ininterrompue, d'une main à l'autre, à cet humble, en venant du Prince des croyants 'Alî.

Il constata ensuite que son âme était soumise à tous les exercices et à toutes les luttes spirituelles qu'il lui proposait, et qu'il y réussissait grâce à l'assistance divine.

Louange à Dieu en toutes circonstances! Que Ses Bénédictions soient sur Muḥammad et sur sa Famille, la plus excellente des familles, et sur ses Enfants et ses Compagnons! Multiples Saluts!

Comme cet événement qu'on vient de relater a été une faveur de la part de la Présence de la Puissance divine à l'égard de cet humble, cette faveur a été rapportée, conformément à la Règle divine: "Quant à la faveur de ton Seigneur, fais-en part!" (93:11).

39 Mais la raison de son accès à l'honneur de marcher sur cette Voie, c'est une autre faveur du Seigneur à l'égard de cet humble. La voici: Au début de sa vie mystique, cet humble s'était avancé dans le quartier de l'ascèse (*zuhd*) et ignorait le (plaisir de) boire aux stations des Rapprochés (*muqarrabân*), le goût intime des boissons des hommes au sens vrai (*mardân*) et le désir ardent des "désirants" (*mushtâqân*). A cette époque, il y avait dans l'entourage du Shaykh Aḥmad-i Jûrpânî⁴², dont cet humble est éminemment le

taille énorme aux yeux de cet humble. L'Elu soulève avec cette pelle de l'argile qu'il jette sur ce bâtiment, tandis que les compagnons foulent cette argile aux pieds pour consolider le bâtiment. Alors cet humble se dit: Quelle merveille que la force de Muḥammad! Nous savons, pour l'avoir déjà entendu, que Dieu l'avait investi du pouvoir de quarante prophètes³⁹. Sans cette force, comment pourrait-il mettre à son service une telle pelle? – Cet humble était encore en train de réfléchir là-dessus, lorsque l'Elu remit cette pelle entre les mains du Prince des croyants 'Alī b. Abī Ṭālib; et dans ses mains aussi elle semblait être toute légère. Et à la manière même dont l'Elu l'avait mise à son service, lui-aussi la fit travailler sans peine ni douleur. Encore une fois cet humble s'émerveilla de sa vaillance et se dit: Nous savons pour l'avoir entendu que 'Alī est le Lion de Dieu, le Vaillant de l'armée de la cour prophétique et celui qui a enlevé la porte de Khaybar; s'il n'en était pas ainsi, comment aurait-il su faire travailler une telle pelle? J'étais encore dans cette réflexion, lorsque l'Elu adressa la parole au Prince des croyants 'Alī, en lui disant: "O'Alī, remets cette pelle entre les mains de 'Abdurrahmān que voici!" Le Prince des croyants 'Alī prit alors cet humble par la main et lui remit cette pelle; et merveille! cette pelle d'une telle taille semblait être toute légère dans la main de cette faible personne. Il eut alors conscience de ce que cela ne pouvait être qu'un miracle prophétique. Il fit travailler cette pelle de la même manière que le Prophète l'avait fait, et jeta de l'argile sur ce bâtiment; et l'Elu foula cette argile aux pieds avec 'Alī et les compagnons qui étaient présents. Cela même est un secret merveilleux.

38 Bref, en cette situation et en ce moment cet humble fut délaissé par cet événement visionnaire. Et juste après la vision, son avis sur celle-ci se formula – comme le dit le proverbe "Chaque vase laisse suinter ce qu'il contient"⁴⁰ – en ces vers:

toutes sortes, il advint que son pied fut tourmenté. Et parce qu'il ne voulait pas ennuyer les autres avec son mal de pied, et qu'il s'efforçait que l'on ne s'en aperçût pas, la douleur qui l'affligeait s'accrut tellement qu'elle dépassa toute description. Mais ce fut dans cette situation même que cet humble comprit de quoi il s'agissait, à savoir d'une "ouverture tenant au Mystère" qui lui était parvenue de la Présence du Seigneur des Seigneurs, et qui devait consolider son acte de reconversion. En ce moment, au lieu de crier au malheur, de dire "hélas!", il dit "Louanges à Dieu!"; et il comprit que c'était là une grâce, habillée du vêtement de l'épreuve, qui lui était échue en ce déguisement. Et tout ce poison de misère que l'Echanson d'Amour versa dans la coupe de l'épreuve de cet humble, ce dernier le but en remerciant comme si c'était du sucre, car il voyait que si ce terrible courrier n'eût pas été envoyé en hâte, et sans laisser aucun doute, de la cour royale du Mystère³⁷, il eût plié le cordage de la tente "Sécurité" pour dresser celle de l'inconscience dans le désert "Blâme". Alors cet humble dit en pleurant ce poème:

Hier soir, ma passion pour Toi frappait à la porte de la folie,
Hier soir le torrent de mes yeux agitait des vagues de sang,
Jusqu'à ce que, à minuit, arrivât la cavalerie apportant Ton Image;
Sinon le roi de l'âme eût dressé la tente en dehors, hier soir.

37 Bref, cet humble vivait d'une façon dépourvue de splendeur. Tantôt, le fanal de la lumière de la Volonté³⁸ lançait des rayons dans le cœur de cet humble, tantôt ce dernier s'accommodait aux ténèbres de l'âme et des passions. Mais soudain, dans cette situation même, cet humble voit en songe le Prophète élu – que Dieu le bénisse et lui accorde le Salut – avec beaucoup de ses compagnons – l'agrément de Dieu soit sur eux tous. Ils sont en train d'ériger un bâtiment de L'Occident vers l'Orient. L'Elu a dans la main une pelle dont la longueur et la largeur semblent d'une

auprès du mal ressemble au souffleur maniant les soufflets. S'il ne te laisse pas brûler par son feu, il laisse l'odeur de sa fumée se fixer sur toi"³⁶, la calamité de la fumée de la désobéissance, en sortant de ces compagnons, atteignait le cœur de cet humble.

35 Enfin, une fois, il lui arriva de s'asseoir avec quelques-uns d'entre eux, dans une réunion aux mœurs corrompues, repaire de Satan, où il perdit un instant à se conformer à leur conduite. A la fin, il se leva, dénué de tout, quitta déprimé cette sinistre réunion pour retourner vers son domicile habituel. Quand il l'eut rejoint, il tomba dans un état de fatigue proche de l'évanouissement, et s'endormit. Or, dans cette maison demeurait une femme pieuse et très pure. Après avoir dormi quelque temps il se réveille tout à coup. Lorsqu'il ouvre les yeux, il voit la pièce éclairée. Il lève la tête pour bien regarder. Sur la banquette où cet humble était couché, tout près de son oreiller, il voit une personne debout qui fait la prière. Sa tête s'élevait jusqu'au plafond de la pièce, et la pièce était tout éclairée de l'irradiation de sa lumière. Après chaque double inclination rituelle, elle baissait la tête sur cet humble, en disant ceci : "T'es-tu repenti? T'es-tu repenti? T'es-tu repenti?" ce qu'elle répéta plusieurs fois. Et au moment où elle disait ces mots, un ruisseau de larmes jaillit de cet humble. Aux approches de l'aube, cette pieuse femme lui disait encore les mêmes paroles. Alors il éprouva une détente du cœur, et une admiration craintive s'empara de son âme. Il renouvela son Islam et eut l'intention de revenir à Dieu.

36 Mais, comme avant, il eut d'autres fréquentations de gens ignobles, et parce qu'il les fréquentait, l'irradiation de la lumière de cette intention s'amoindrissait, et un affaiblissement se fit jour dans sa croyance. Un soir cependant, lorsque cet humble s'était réuni à des gens de

Devant toi, le chemin est long, c'est un désert plein de dangers,
Avec quoi as-tu préparé tes provisions, quel est ton équipement
de voyage?
Ce n'est pas ton affaire que d'aimer les idoles: pourquoi leur
cours-tu après?
Pourquoi bouleverses-tu pour moi les choses, comme ta chevelure
est bouleversée?

33 Mais enfin cette figure du Mystère sortit soudain de derrière le voile, sans aucune tache (de ténèbre)³⁴, et la brise du zéphyr apporta le parfum de Joseph-Fidélité à l'odorat de la terre de Canaan-Cœur, de façon que Jacob-Ame, dans la "Maison de la tristesse", lorsqu'il retrouva Joseph le Disparu, composa cet hymne³⁵:

Qui donc vient de passer, pour que s'exhale un parfum d'ambre?
Qui marche là avec tant de charme?
Il donne à Jacob des nouvelles de Joseph le Disparu,
Peut-être un porteur de bonnes nouvelles arrive-t-il d'Egypte à la
terre de Canaan.

34 C'était le temps où cet humble fréquentait quelques compagnons vagabonds qui n'avaient pas de scrupules, qui jour et nuit étaient allongés sur les coussins de l'inconscience, et qui s'adonnaient sans cesse, dans la Maison de jeux qu'est le vain amusement, aux badineries et aux moqueries, aux coquetteries et aux jeux de hasard, et qui ne cessaient, dans la honte de leur sottise, atteints par le vice de leur stupidité et écartés du raisonnable et du bien reconnu par la tradition, de se jeter dans la gueule mortelle du Monstre "Passions"; bref, des compagnons appartenant à ce genre d'hommes qui "s'asseyaient auprès du mal"; et comme pour vérifier cette parole du Titulaire de la Mission prophétique: "Celui qui s'assied

mais je n'ai pas la force de porter le fardeau de la séparation de Toi et de supporter la douleur des péchés! ô Dieu, si c'est pour t'obéir, je préfère l'Enfer avec toute la peine qu'il comporte; mais si c'est en te désobéissant, je ne désire même pas jouir des très belles Vierges du Paradis! ô Dieu! je suis serviteur; donne-moi accès à la qualité d'être ton vrai serviteur, et "jette ma tête dans le puits" (=tout le reste ne me concerne point)! ô Dieu, ne m'éloigne pas de Toi, et ne parle pas un langage violent à ton serviteur!

Hélas, hélas, quel chagrin Tu me fais!

Ma joue rubiconde est devenue pâle comme la paille, par le chagrin que tu me fais!

Oui, c'est ce que cet humble avait dit autrefois; mais aujourd'hui même, dans l'état où il se trouve, il dit encore ceci:

Si je trébuche dans l'amour pour Toi

Toute l'étendue du monde devient étroite pour mon cœur;

Si c'est l'enfer qui nous offre l'union avec Toi,

Nous avons honte de tous les habitants du paradis!

32 Mais quand les rayons de cette Lumière se cachèrent de nouveau, et que les "vagabonds" qui fréquentent les tripots de l'être humain se retrouvèrent en cachette derrière le voile des ténèbres de l'âme, ils ouvrirent encore une fois les couvercles des jarres "désobéissance", s'installèrent de nouveau dans le dérèglement et le délabrement, ouvrirent la main à une conduite de hors-la-loi, digne de mépris et sans scrupules. A cette heure donc, ce fut le moment de dire:

O cœur dur, fais-tu encore souffrir mon âme?

Tu marches sur la voie de l'erreur; que fais-tu de périlleux?

défundues et faisait ses provisions aux herbages de l'inconscience, ce fut dans cette situation même que la Lumière de la Connaissance intime tomba de Sa Présence royale sur les sphères du cœur de cet humble, et que la trace de Son Amour devint visible. Tantôt, c'était à cause du soir "âme impérative" que l'aube "esprit" se retirait derrière le voile; tantôt le soleil "Amour" se levait de la constellation "Béatitude", de sorte que s'enfuyait la ténèbre du soir "Misère". Tantôt la figure "Bonheur" montrait sa face de par derrière le voile "épreuve" au moyen d' "Amour"; tantôt la silhouette du nègre "Misère" passait la tête hors de la taverne "Ténèbre" et versait le dépôt-de-vin "Désobéissance" sur l'âme de cet humble. Avec chaque nouveau rayon qui apparaissait de cette Lumière, cet humble pouvait distinguer dans les rayons mêmes de cette Lumière, combien il était encore séparé de la Connaissance intime à cause de la Ténèbre de son parjure et de l'opacité de son infidélité, et par suite de l'apparition de cette Lumière, il eut honte de la ténèbre de son égarement³³.

30 Puis il cherchait pour se blâmer un lieu solitaire; là il réprimait son âme, frappait du poing "repentir" son sein "tristesse", heurtait à chaque instant la tête "gémissement" au mur "lamentation", et proférait cette plainte de l'indigent en la Présence de Celui qui est au-dessus de l'indigence:

A quoi tient-il que Toi Tu ne nous regardes pas?

Que tu ne rends ni mieux ni pire l'état de celui qui a le cœur brisé?

Tu ravis le cœur et t'abstiens aussitôt; va t'en! car, tel le Ciel,

Tu ne montres de la sollicitude qu'accompagnée d'affliction!

31 Et il eut encore cet entretien intime avec Dieu: O Dieu, je t'implore par ton unitude, dispense ta clémence sur nous, je m'en remets à ta fidélité, accorde ta Miséricorde à notre manque d'équité! O Dieu, si le dessein de la création de cet humble est le Feu de l'enfer, je l'accepte;

entendre quelques mots de sa chambre de méditation. Le Sultân dit alors au Shaykh: "Tout ceci n'était que piège!" Et le Shaykh de répondre: "c'est vrai, Maḥmûd, c'est bien un piège, mais sa chanterelle, ce n'est pas toi³¹!"

27 Comme on l'a déjà dit, dans cette étape le chercheur a encore 14000 Voiles lumineux à dépasser sur son Chemin, et qui sont dûs aux attributs de la Jalousie divine et de la Majesté de la Souveraineté royale de Dieu. Mais tant que le chercheur n'aura pas traversé les déserts des mauvaises passions dues à l'âme et repoussé totalement les dominations sataniques, sa marche et son cheminement dans la Nature humaine (*nihâd-i insânf*) ne seront pas achevés; il ne pourra atteindre, de la bassesse de la Condition humaine (*sufi-i bashariyat*), à la hauteur de la Spiritualité (*'ulw-i ruhâniyat*); il ne trouvera pas la délivrance de l'abîme de ses passions; il ne pourra pas voyager dans cette cinquième étape. – Toutefois Dieu est omniscient.

28 Mais si Dieu éprouve de la sollicitude pour l'un de ces serviteurs, Il s'épiphänise au cœur de ce dernier par Son attribut de Volonté (qui est en dernier lieu) Amour³². C'est alors que Sa Volonté-Amour ébranle le serviteur, et que la douleur de la quête de Cette Présence se fait sentir dans son cœur; c'est par là que la sympathie pour la totalité des créatures s'affirme d'une manière parfaite en lui. Après quoi, le serviteur se détourne des appétits et des intérêts de son âme (inférieure).

29 A ce propos, cet humble (=l'auteur) se souvient d'un épisode qui peut montrer que, si le serviteur commence à expérimenter la quête de la Voie divine, il se détourne de ses propres intérêts et qu'en même temps la sympathie pour les créatures de Dieu prend racine dans son cœur. Le voici: Chez cet humble, avant la chute de la balle "Béatitudo" dans le champ-de-polo "Misère", lorsque le cheval sauvage de l'âme se cabrait contre les ordres divins, courait par le désert des choses désirables et

24 En somme, ô chercheur, ô fidèle d'Amour – que Dieu te nourrisse de la Connaissance parfaite! – conçois l'être humain comme étant un ensemble dans lequel il y a une typification du Monde du Mystère ainsi que du Monde de la Visibilité. C'est pourquoi on appelle ce monde "microcosme". Que par les grâces de la sollicitude du Seigneur les traces des âmes humaines dans les univers deviennent vite évidentes et claires au chercheur de la Voie! "Nous leur ferons voir Nos Signes dans les univers et dans leurs âmes, jusqu'à ce qu'il leur soit évident que c'est le Vrai (Etre)" (41:53).

O toi qui es la copie du Livre divin,
 Toi qui es le miroir de la Beauté divine,
 Tout ce qui existe dans le monde, n'est pas en dehors de toi;
 Tout ce que tu veux être, cherche-le donc en toi-même²⁹!

25 Sache également, ô chercheur véridique, – que Dieu te laisse jouir longtemps de ton existence demeurante! – que ce dont on a traité jusqu'ici n'est pas extérieur à la Nature humaine (*nihâd-i insânî*). Et des cinq demeures que l'on a mentionnées au début, on n'a encore parlé que de quatre. En revanche, la cinquième demeure est, comme on l'a dit, extérieure à la Nature de la condition humaine (*nihâd-i basharîyat*); c'est le propre des fidèles d'Amour de marcher sur cette Voie-là; c'est tenter le rapprochement de la cour royale du "Glorifié soit-il". O merveille, dans cette station, c'est le Pauvre (*darwîsh*) qui est Roi, et le roi en est dévêtu; car l'oiseau de ce filet provient d'un autre nid!

Sa chanterelle est Abû Sa'îd fils d'Abû'l-Khayr,
 L'oiseau qu'il captive, c'est Bâyezîd-i Bastâmî³⁰!

26 Sultân Maḥmûd, comme on le sait, se rendit une fois à Kharaqân pour voir le Shaykh Abû'l-Ḥasan-i Kharaqânî. Quant il eut réussi à trouver le Shaykh, il attendit quelque temps avec les siens. Puis le Shaykh fit

homologue de la forme de chaque degré de montée du "Paradis éternel" que tu as situé dans le Monde du Mystère redoublé, une qualification abstraite de cette forme. C'est l'ensemble de ces qualifications abstraites que nous appelons "paradis spirituel"²⁷.

22 D'autre part, de chacun de ces "fruits" des vertus et des vices qui s'affermissent à partir (des virtualités) de l'être humain (*wujûd-i insânî*), sortent encore d'autres qualifications lesquelles en sont les homologues dans l'homme (*wujûd-i basharî*)²⁸. C'est en fonction de ces qualifications naissant des bons et des mauvais fruits, que Dieu, dans le Monde du Mystère qui est en d'autres termes le "Paradis éternel" et l'"Enfer ténébreux", fait exister des formes comme les Houris, les Ephèbes (*ghilmân*, cf. 52:24), les "Adolescents" (*wildân*, cf. 56:17;19), les Scorpions, les Serpents et les Anges gardiens (de l'enfer: *zabâniyât*, cf. 96:18).

23 C'est encore de la même manière que Dieu a configuré aux niveaux de la Terre du Monde de la Visibilité – c'est là la substance dont le corps humain est constitué – des créatures comme les démons, les humains et les autres êtres vivants comme les bêtes sauvages, les oiseaux et les reptiles. Or, aux niveaux de la Terre-Condition humaine, il y a comme homologue de la forme de chacun de ces êtres une qualification abstraite de cette forme.

Et de même qu'il y a, créées par Dieu le Puissant et Majestueux, des créatures configurées aux niveaux de la Terre du Monde de la Visibilité, il en va de même pour les niveaux du Ciel du Monde de la Visibilité, où il y a des créatures comme les Anges – et c'est de leur substance que l'esprit humain est constitué; et outre les Anges, il y a le soleil, la lune et les astres. Or il y a aux niveaux du "Ciel-Spiritualité", comme homologue de la forme de chacun de ces êtres, une qualification abstraite de cette forme.

ghayb). En revanche, ce que tu ne peux pas déterminer dans le témoin-de-contemplation, telle que l'âme inspirée, donne à cela une seule signification²⁵.

20 Ensuite coordonne à chacune de ces significations un des niveaux de la "Terre humaine", de sorte que la heptade soit complétée. Puis, situe à chacun des niveaux de la "Terre humaine" un des fruits corrompus des actions vicieuses de l'âme impérative, et homologue à chaque vice que tu as situé aux niveaux de la "Terre humaine" un degré de descente de "l'Enfer ténébreux" dans le Monde du Mystère redoublé (*'âlam-i ghayb-i muthannâ*). Or, aux niveaux de la "Terre humaine" il y a comme homologue de la forme de chaque degré de descente de "l'Enfer ténébreux" que tu as situé dans le Monde du Mystère, la qualification abstraite de cette forme. C'est l'ensemble de ces qualifications abstraites que nous appelons "enfer de l'âme". Cet enfer n'est chauffé que par le feu des passions. Quiconque, à Dieu ne plaise! n'éteint pas aujourd'hui ce feu, au Lendemain de la Résurrection le flamboiement de ce feu fera, certes, de son être, du bois à brûler! Mais qui aura tué ce feu sera délivré, ainsi que Dieu le dit: "Ceux qui interdisent à l'âme les passions, auront le Paradis comme demeure!" (79:40-41).

21 Après avoir mis en place ces sept niveaux de la "Terre Condition humaine", situe à l'opposé de chaque niveau l'un des niveaux du "Ciel-Spiritualité". Ensuite, homologue à chacun de ces derniers une des sept "sphères du cœur" (*aṭwâr-i dil*) que sont le "pectus" (*ṣadr*), le "cœur" (*qalb*), la "membrane du cœur" (*shaghâf*), le "fond du cœur" (*fu'âd*), le "sang du cœur" (*muhjat al-qalb*) la "surconscience" (*sirr*), et l' "arcane" (*khafi*)²⁶; et situe dans chacune de ces "sphères du cœur" un des "bons fruits" des actions vertueuses de l'âme pacifiée; puis situe comme homologue de chaque vertu, un degré de montée du "Paradis éternel" dans le Monde du Mystère redoublé. Or, aux niveaux du "Ciel-Spiritualité" il y a, comme

deux Mondes du Mystère et de la Visibilité, c'est-à-dire d'Esprit et Corps. Il s'ensuit qu'il y a nécessairement pour chacun de ces deux Mondes, dans l'homme, un homologue, un typifiant (*namúddár*). Nous voici revenus au point où il faut en rechercher les homologies.

Sache que l'homologue du corps matériel, ténébreux et dense, ce sont les sept niveaux de la Terre-Condition humaine; et que l'homologue de l'esprit sublime, lumineux et subtil, ce sont les sept niveaux du Ciel-Spiritualité.

Ensuite, l'homologue de l'un dans le Monde du Mystère, est une cachette, celui de l'autre est une demeure: ce sont là les sept degrés de descente de l'Enfer (*haft daraka-yi dúzakh*) que nous appelons "Enfer ténébreux" (*dúzakh-i zulmânf*), et les huit degrés de montée du Paradis (*hasht daraja-yi bihisht*) que nous appelons "Paradis éternel" (*bihisht-i jáwidánt*). Ces sept degrés de descente de l'Enfer ténébreux et sept d'entre les degrés de montée du Paradis éternel ont leur point de départ dans la Nature humaine (*nihád-i insânf*); toutefois Dieu est omniscient. Nous voici tout près du secret de la raison pour laquelle les degrés de descente de l'Enfer sont au nombre de sept, tandis que les degrés de montée du Paradis sont au nombre de huit. Sache que le huitième degré de montée est en dehors de la Nature humaine, ainsi qu'on l'expliquera plus loin.

19 Quant aux sept niveaux de la "Terre humaine" (*zamín-i insânf*), les sept niveaux du "Ciel spirituel" (*âsmân-i rûhânf*), les sept détroits de l' "enfer de l'âme" (*dúzakh-i nafsânf*) et les sept degrés de montée du "paradis spirituel" (*bihisht-i rûhânf*), ils ne sont pas en dehors des quatre âmes: âme impérative, âme-conscience (*lawwâma*), âme inspirée (*mulhama*) et âme pacifiée²⁴. Ensuite, donne deux significations à chacune d'entre elles dont tu peux déterminer l'apparition dans le "témoin-de-contemplation" (*shâhid*) comme étant de l'ordre de l'âme impérative ou de l'ordre de l'âme-conscience; car c'est ce que nous appelons "mystère-mystère" (*ghayb-i*

proximité de Dieu en son cœur, fait tous ses efforts pour que son propre recueillement et son occupation exclusive de Dieu soient encore plus intenses que chez l'autre, et c'est en ce sens qu'il éprouve de la jalousie pour cet autre. Comme le disait le Prophète: Certes, Sa'd est jaloux ; mais moi je suis encore plus jaloux que lui; et Dieu est plus jaloux que nous tous!"²¹; enfin l'orgueil, dont le contraire est la modestie; l'injustice, dont le contraire est la justice, et l'amour-propre, dont le contraire est l'annihilation.

Tout cela, ce sont les fruits des vices de l'âme impérative (*nafs-i ammâra*) et des vertus de l'âme pacifiée (*nafs-i muṭma'inna*).

17 Or ces fruits sains, les vertus de l'âme pacifiée, occupent les sept niveaux du Ciel-Spiritualité (*âsmân-i rūhâniyat*). Et de la même manière les mauvais fruits, les vices de l'âme impérative, occupent les sept niveaux de la Terre-Condition humaine (*zamîn-i bashariyat*), de sorte que ces vices de l'âme impérative touchent aux rangs élevés de l'âme pacifiée – “Puis nous en avons fait le plus bas de ceux qui sont bas” (95:5). Ne vois-tu pas l'allusion qui est faite à l'état intérieur de Joseph par la manière dont Dieu dit: “Elle s'était éprise de lui, et il s'éprit d'elle” (12:24)²²? Ce désir se fit sentir sous l'influence de ce qu'il faut qualifier comme relevant de l'âme impérative. Mais ne cède pas ici à une croyance corrompue, mon cher, ne t'imagines pas que son âme – sur lui le Salut! – ait été impérative! Bien au contraire, son âme était, comme celle de tous les Prophètes, pacifiée²³. Mais comme nous l'avons dit, c'était l'influence de l'âme impérative qui agissait sur la quiétude de son cœur, de sorte que cette “idée propre à l'âme impérative” se présenta à son esprit. C'est pourquoi il arrive que le Mal naisse d'un homme intègre, et que le Bien naisse d'un homme corrompu.

18 Comme nous venons de l'exposer, l'être humain est composé des

rapprochement le plus intime"¹⁹, en envoyant l'Esprit sublime de son lieu spirituel qui est "Dans la plus belle des statures" (95:4), au Monde inférieur qui est le Corps humain, pour que viennent à l'existence, par le mélange et le mariage de ces deux (parents), les deux enfants: l'un de nature noble, l'autre de nature vile, à savoir Cœur (*qalb*) et Ame (charnelle: *nafs*), l'un d'entre eux ressemblait à son père, l'Esprit, l'autre à sa mère, le Corps. Et toutes les qualités de caractère louables et blâmables qui apparurent dans la nature humaine (*nihād-i basharī*) furent dues respectivement à l'un ou à l'autre.

15 Et de même que par le mariage et le mélange d'Esprit et Corps étaient apparus Ame et Cœur, de même apparurent, à travers Cœur et Ame, l'avidité (*sharah*) et l'amour (*maḥabbat*); puis, de l'avidité et de l'amour naquirent toutes les qualités de caractère louable et blâmable, de la manière suivante: de l'amour naquirent la sympathie (*shafaqat*) et la compatissance (*rahmat*), tandis que l'avidité engendrait la colère (*ghaḍab*) et l'appétit (*shahwat*). Ensuite, la colère et l'appétit donnèrent la rancune (*hiqd*) et la convoitise (*hirs*), l'avarice (*bukhl*) et l'envie (*ḥasad*), l'orgueil (*kibr*) et l'amour-propre (*'ujb*), et l'injustice (*ẓulm*); et de même se manifestèrent à partir de la sympathie et de la compatissance: la générosité (*sakhāwat*), le contentement (*qanā'at*), la douceur (*ḥilm*), la justice (*'adl*), la modestie (*tawāḍu'*), la Jalousie (*ghayrat*) et l'annihilation (*fanā'*)²⁰.

16 Et chacune de ces qualifications se trouva être le terme contraire d'une autre il y a l'avarice, dont le contraire est la générosité; la rancune, dont la douceur est le contraire; la convoitise, dont le contentement est le contraire; l'envie, dont la Jalousie est le contraire – car l'envieux, en voyant quelqu'un doué de la fortune et des biens de ce monde, désire posséder ces biens lui aussi: il n'a donc que de l'envie pour lui, tandis que le "jaloux", en voyant un autre homme recueilli dans son cœur et favorisé de quelque

montée" (*darajāt*) au nombre de huit. Au huitième degré il y a six "rangs" (*martaba*) et deux "stations" (*maqām*). Mais il est impossible d'expliquer et de démontrer convenablement ces demeures et étapes, d'exposer comment dépasser ces détroits, arriver à ces degrés de montée, séjourner et s'installer dans ces rangs et stations. Ce qui, Dieu voulant, sera quelque peu déchiffré ici, ne dépasse pas le domaine de l'expression et la capacité de l'allusion.

13 O fidèles d'Amour! O chercheurs de la Voie! Que Dieu illumine vos cœurs par la Lumière de sa Connaissance! Sachez que Dieu – magnifique est sa Majesté et tout englobante est sa Grâce – créa l'Homme, Adam et toute sa postérité¹⁷, des deux Mondes suprasensible et sensible (du Monde du Mystère (*'ālam-i ghayb*) et du Monde de la visibilité (*'ālam-i shahādat*), c'est-à-dire, le créa Esprit (*rūh*) et Corps (*qālab*) en investissant chacun d'entre eux d'un Savoir particulier à sa fonction (*hāl*), pour qu'à travers ce (double) Savoir les hommes puissent soutenir la vie des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité. Il faut donc que l'homme cherche en soi-même un agir conforme à ce double Savoir, mais que, ce faisant, il n'ait qu'un seul objet, que le but de sa quête ne soit qu'un seul but. S'il agit ainsi, et qu'il applique chaque Savoir à sa place, il pourra retourner également aux béatitudes des deux Mondes et à ce qui est éternellement l'objet de ses aspirations intimes. Mais s'il n'agit pas ainsi et qu'il applique ce Savoir autrement qu'à sa place, il sera sans nul doute parmi ceux dont Dieu dit: "Parmi eux, il en est qui commettent l'injustice contre eux-mêmes" (35:29/32), parce que l'injustice peut se définir comme étant "le placement d'une chose à une place autre que la sienne"¹⁸.

14 Comme on vient de le dire, quand le Créateur promut Esprit et Corps des deux Mondes du Mystère et de la Visibilité à l'existence, et qu'il réunit ces deux antipodes - "Glorifié soit Celui qui réunit les plus éloignés des extrêmes" – dans une union qui opéra entre l'un et l'autre "le

mette à l'unisson avec la langue, pour qu'à l'attestation de la langue se joigne "l'assentiment du cœur" et que, Dieu voulant, ces Voiles soient totalement enlevés. Que Dieu nous fournisse la "nourriture" ainsi qu'à tous les "chercheurs"!

11 Retournons au Début! D'après ce qu'on vient de dire, les demeures et étapes qui se trouvent devant le serviteur, sont jusqu'à la Présence de la Puissance divine, en somme au nombre de cinq. Quatre d'entre elles sont dans la Nature même de la condition humaine (*nihād-i bashariyat*), tandis que la cinquième est dans la Présence seigneuriale (*ḥadrat-i rubûbiyat*); c'est celle qu'on appelle "Voyage en Dieu" (*sayr fi Allāh*).

Quiconque ne parcourt pas ces demeures "aujourd'hui", ce qu'à Dieu ne plaise! et n'est pas capable de traverser ces Voiles, restera, certes, pendant dix mille ans dans chaque demeure, au "Lendemain" de la Résurrection. Il en existe une preuve décisive. Que celui qui cherche à comprendre cette Parole soit craintif et s'efforce selon sa capacité de "mesurer" le Chemin; car le Créateur des êtres du monde en donne cette illustration: "Un Jour dont la durée est de cinquante mille ans" (70:4); et d'après un autre passage coranique, il restera dans chaque demeure pendant deux cents ans: "Dans un Jour dont la durée est de mille ans" (32:4/5). S'il paraît y avoir contradiction mutuelle, eu égard à la seule lettre, pourtant sur le plan spirituel ces deux versets ne se contredisent point.

12 Ces demeures sont structurées selon les cinq "idées se présentant à l'esprit" (*khâṭir*) dont quatre seront reléguées, tandis qu'une seule subsistera, à savoir "l'idée inspirée par le Compatissant" (*khâṭir-i raḥmān*); c'est cela aussi la cinquième demeure.

De la même manière que les demeures de la Voie sont au nombre de cinq, ses "détroits" (*'aqabât*) sont au nombre de sept, et ses "degrés de

il faut en extraire le joyau "véracité" (*sidq*), pour qu'à son aide les Signes de Dieu (cf. 41:53) puissent être acceptés (compris); puis, quand le cœur les a acceptés, il convient que "l'intention des actions" soit mise au jour; et quand celle-ci est apparue en lui, elle incite l'homme à chercher à agir. Il y a alors dans ce cas la possibilité que, Dieu voulant, l'homme trouve en agissant le Chemin de Dieu. Certes; mais ceci est sur un autre plan, et nous avons ici un autre propos. Comme nous avons rencontré cette parole étrange, notre parole s'est écartée; mais comme (cet) "étranger-écarté est tel un aveugle"¹⁵, que l'on veuille bien nous en excuser!

10 Maintenant il est temps de revenir à notre point de départ, car "chaque chose retourne à son origine"¹⁶. Nous disions que l'enlèvement de ces Voiles ne peut réussir que par le détachement du monde et l'esseulement, sous les conditions qui ont été mentionnées. Aussi nous sommes-nous proposé d'élucider qui est "celui qui s'esseule" et qu'est-ce que "l'esseulement". Maintenant voyons ceci: Tant que nous ne trouvons pas le cœur du "chercheur" mis à l'unisson avec sa langue, et que c'est avec contrainte et violence qu'il lui commande de s'accorder, il est encore "chercheur d'esseulement"; tandis qu'ensuite, lorsque le cœur s'est accordé avec la langue, il est "celui qui s'esseule". La raison en est la suivante: chaque fois que la langue est le lieu du prononcement de la parole "Dieu", il est absolument impossible qu'elle soit en même temps le lieu d'une autre parole. Dans ces conditions, la langue est donc, à l'instant où elle prononce cette parole, "celui qui s'esseule" en "s'esseulant" de toute chose qui ne soit cette parole. Corollairement, si maintenant le cœur se met à l'unisson avec la langue et que cette parole soit pour lui authentique (*ḥaqīqī*) et non métaphorique (*majāzī*), alors il faut que dans chaque instant où la langue "esseulée" se met à la prononcer, le cœur devienne lui-aussi "celui qui s'esseule" en dehors de tout ce qui peut être autre que cette parole. Ainsi il faut qu'il se

“assentiment du cœur”. Le symptôme de l’assentiment du cœur est tel que, quand la langue remémore l’Etre vrai (*Haqq*) en lui attestant l’unité (*wahdat*) divine, le cœur vient la confirmer en attestant l’unité (*yagânagî*)¹¹. Quand maintenant le rang distingué de la “pureté de servitude” est une fois atteint, le serviteur nie tout ce qui veut se configurer dans le cœur comme étant, si ce n’est l’Etre vrai, et le fait oublier au cœur. “Mémore ton Seigneur quand tu oublies!” (18:23/24). S’il le fait ainsi, le cœur sera capable de la Mémoretion à l’état pur de l’Etre divin, et le serviteur sera “purifié-distingué” (*mukhlâş*)¹²; et quand le nom du serviteur sera inscrit dans la liste des “purifiés-distingués”, Satan n’aura plus de pouvoir sur lui. Le Créateur nous décrit cet état par ces paroles: “Il dit: Par Ta Puissance, je les induirai tous en erreur, à l’exception de ceux parmi Tes serviteurs qui sont purifiés-distingués!” (38:83/82-84/83). Il est question ici de Satan le Maudit, lorsqu’il prononce le serment: “Je vais les induire tous en erreur et les égarer, sauf les serviteurs purifiés-distingués, car je n’ai pas de pouvoir sur eux.” Mais si le serviteur n’agit pas ainsi, la “pureté de servitude” ne se dévoilera pas à lui, et tant qu’elle ne le fera pas, la Foi au sens vrai ne sera pas présente chez le serviteur.

9 Le Prophète élu dit également ceci: “La Foi, c’est attestation par la langue, assentiment par le cœur et action selon les (cinq) piliers”¹³. Donc, la Foi qui mérite ce nom est fondée sur l’attestation de la langue, et l’attestation de la langue sur l’assentiment du cœur, ce qui veut dire que sans l’assentiment du cœur, la Foi ne se réalise pas. Pour la même raison, l’action selon les cinq piliers ne s’accomplit pas véritablement sans Foi réelle. Il est vrai qu’il y a une légère différence de signification entre le *hadîth* “Les actions sont considérées selon les intentions”¹⁴ et notre thèse concernant l’assentiment du cœur; mais si l’on regarde avec clairvoyance, le cœur est une gangue dont deux joyaux peuvent être mis au jour: D’abord

Or cette Mémoration hors de toi-même se distingue de la litanie récitée par la même différence qui fait que l'Opération est autre que le Sujet opérant⁵. Cela veut dire: celui dont le for intérieur est pénétré par le sens spirituel qui a été déposé implicitement dans la Parole "*Nullus Deus nisi Deus*", celui-là est "celui qui s'esseule"; car il y a deux Attributs essentiels, par la Mémoration desquels nous nous rendons présent Celui qui les détient. L'un d'entre eux est celui que nous invoquons en disant: "ô Unique!" (*wāḥid*); c'est-à-dire, "ô Seigneur pur, qui n'as pas d'égal!"; l'autre est invoqué quand nous disons; "ô Un!" (*aḥad*); c'est-à-dire, "ô Un (*yagāna*), auquel la dualité n'a pas accès, et dont nul ne partage la propriété et la souveraineté!" Ces deux Attributs essentiels que nous venons de mentionner sont donc inhérents à la Parole "*Nullus Deus nisi Deus*", en ce sens que "*Nullus Deus*" veut dire: il n'est (aucun) Dieu qui soit qualifié de cette qualification, "*nisi Deus*", c'est-à-dire; si ce n'est Dieu⁶.

En ce sens donc, Dieu est le Seul (*faiḍ*); et il n'est pas approprié (*khāṣṣ*) de mémorer le Seul en groupe⁷; et tant que la Mémoration de Dieu (*Ḥaqq*) ne sera pas appropriée, il n'y aura pas, pour le serviteur, de la "pureté de servitude" (*ikhhlās*)⁸.

"Oh! quelle différence de chemins: d'un seul fer, traité dans une seule forge, l'un sort comme ferrure, l'autre comme Miroir du Roi⁹!" O Toi le Gracieux! Comment un faible serviteur doit-il demander assistance pour accéder à la "pureté de servitude" qui est, dans le Trésor de Ta Générosité, une faveur toute particulière (*khāṣṣ*), réservée pour les serviteurs?

Si Tu applies un seul atome de l'élixir "pureté de servitude"

Sur mon cuivre, je serai de l'Or pur¹⁰!

8 La "pureté de servitude" ne se réalise pas véritablement sans

tient au ténébreux n'est dû qu'aux dominations des inspirations sataniques et aux désirs suggérés par l'âme (inférieure). D'entre les 70000 Voiles dont le Prophète a parlé, ceux-ci sont au nombre de 28000. 28000 autres Voiles ont été évoqués à l'être à travers les qualifications humaines propres au cœur et à l'esprit. Sache que ceux-ci appartiennent à l'ensemble des Voiles lumineux.

Ces 56000 Voiles ténébreux et lumineux que nous venons de présenter dans ces lignes ne sont pas extérieurs à l'être humain (*wujûd-i insânî*).

Si un Voile s'interpose, sur cette Voie, devant toi,

Sois assuré que ce Voile fait partie de toi, ici-bas.

Quant aux 14000 derniers Voiles, ils échappent aux qualifications propres à la condition humaine (*şifât-i basharîyat*); ils n'ont été évoqués à l'être qu'à travers la Jalousie de la Puissance divine.

6 Quiconque désire comprendre les questions élémentaires de cette science, doit savoir que les demeures (*manâzil*) et les étapes (*marâhil*) de la Voie sont au nombre de cinq, et qu'il y a dans chacune, à elle seule, 14000 Voiles de Lumière et de Ténèbres sur le Chemin, Voiles dont l'enlèvement ne peut réussir qu'en accomplissant la marche et le cheminement sur cette Voie (*sayr wa sulûk*).

7 Or la marche et le cheminement ne peuvent être mis à bonne fin sans détachement du monde (*tajrîd*) et esseulement (*tafrîd*). L'esseulement peut se définir comme étant le détachement intérieur; et c'est pourquoi le Prophète élu disait à ses compagnons: "Marchez (de la manière dont) vous ont précédés ceux qui s'esseulent"! Les compagnons lui demandaient: "Qu'est-ce que 'ceux qui s'esseulent', ô Envoyé de Dieu"? Et lui de répondre: "Ceux qui sans conscience d'eux-mêmes s'adonnent parfaitement à la Mémoire de Dieu"⁴.

précieux, sur la Vie et l'Âme du Prince des princes, du Souverain des êtres créaturels, de la Quintessence des êtres existants, du Flambeau de l'obscurité, de la Clef de la Bonne Direction, Muḥammad l'Elu – que les Bénédiction et le Salut de Dieu soient sur lui – qui est, lui, le dessein de la Création des êtres, car “Si tu n'étais pas, Je n'aurais certes pas créé les êtres”¹; et sur sa Famille et ses Compagnons, qui étaient les Astres du Ciel de la Bonne Direction et les Planètes de la Sphère de la Béatitude – “Mes compagnons sont comme les étoiles: quiconque d'entre eux vous prendrez comme modèle d'orientation, vous serez guidés”²; et sur ses Enfants et ses Epouses, qui étaient les Mères des Croyants et des Croyantes, multiples Saluts!

3 Après la Louange de Dieu très haut et la bénédiction de son Prophète Muḥammad:

Ces paroles ont été émises comme réponse à l'un de mes frères en Religion, qui m'a demandé ceci: Le Prophète élu a dit: “Dieu a soixante-dix mille Voiles de Lumière et de Ténèbre”³. Alors, quelle est la différence entre Voiles lumineux et ténébreux? Comment peut-on obtenir leur enlèvement? Quel est le nombre des Voiles lumineux, et combien y en a-t-il de ténébreux?

4 Sache donc – que Dieu t'accorde son Assistance! – que cette différence entre les Voiles lumineux et ténébreux ne se connaît qu'à condition d'accomplir l'exercice spirituel, de lutter assiduellement contre l'âme (inférieure), conformément à la Règle de la Religion pratique (*sharī'at*) et aux conditions de la Voie mystique (*ṭarīqat*): en suivant la tradition du Prince des Envoyés, l'Envoyé du Seigneur des Mondes, notre Prophète Muḥammad le “Missionné”, qui instaura sa Loi en vertu de la Claire-Conscience de son Savoir hérité.

5 Ce qu'il faut savoir, toutefois, c'est que chacun de ces Voiles qui

LE REVELATEUR DES MYSTERES

(Traduction du texte persan)

1 Gratitude infinie au Créateur qui composa la structure de l'être humain à partir d'une poignée de terre ténébreuse, et qui prononça, comme illustration de ce fait, ces paroles: "Il le créa de poussière" (3:52/59)! Et Louanges innombrables au Roi qui envoya l'Esprit pur, sublime et subtil, auquel allusion est faite dans ces paroles: "Dans la plus belle des statues" (95:4), au monde inférieur qu'est le Corps matériel-terrestre et dense, et dit: "Nous l'avons rendu le plus bas de ceux qui sont bas" (95:5)! Et qui honora cette faible et menue poignée décrite par le verset: "L'Homme a été créé faible" (1:32/28), prise de (toutes) les parties de cette Terre qui est le Centre des cercles célestes, par sa Faveur et son Témoignage d'honneur – "Nous avons, certes, honoré les fils d'Adam" (17:72/70), et en le plaçant au dessus de beaucoup de créatures – "Nous les avons rendus supérieurs à beaucoup de ceux que nous avons créés, par prééminence" (17:72/70); qui, ensuite, en le mélangeant et en le mariant à l'Esprit, l'investit du port de ce fardeau qu'est le "dépôt" de la Connaissance – "L'homme s'en est chargé" (33:72), et le retira de derrière tant de milliers de voiles lumineux et ténébreux, et le fit ainsi le Rapproché de sa Présence – "Et les Devançants; les Devançants, ceux-là sont les Rapprochés" (56:10-11), et qui alors l'honora en le revêtant de la Robe d'honneur "Amour", car "Il les aime, et eux, ils L'aiment" (5:59/54)!

2 Que cent milliers de souhaits, de grâces et de prières soient, cadeaux

اگر گویند گفتی که حرکت بخود موجب حرمان و خذلانست، عبورش از آنجا چگونه صورت گرفت؟ بگوی چون نظر بجمال احدیت نگشاد، خود را بر تاب قرب در غیرت غیریت انزل و ابد بند یافت، آن طالب یگانه را دو گانه در نظر آمد. غیر [ظاهر: غیرت] همتش بتلاشی وجود سبقت نمود، عنایت محب در اصل فطرت چون بر وجود محبوب سابق بود، دانست که نافرین مشرف مخانن غزاین محبت تاب آن عتاب نیامد، سلسله نور احدیت را که اندر دست بدوست ملحق بود، اندر راه عاشق نوآوری بدست عنایت مجنبا نید، محب [گویا محبوب] نظر بگشود، خود را بمقام "او ادنی" در مجلس وصال احدیت یافت، وجود خود را در انزل و ابد از صفت خود پنهان در ذات او ظاهر دید. این معنی فهم کن: یعنی میان محب و محبوب را نه های نهان بود، پیغام و سلام بر حق آمد. در فیض اول کس مستعد قبول آن نشد، لابل در عالم خلقت خلقت نمی گنجید. واجب آن دید که محبوب را بدعوت سرای عالم وحدت دعوت کند، تا سخنی که بواسطه ان حق می شنود، بی واسطه از حق بسمع سمیع حق بشنود و بزبان حق با حق بگوید چون سمع و بصر و نطق او در صفت اجلال صورت از محلال گرفت، ذات را بهمان نسبت در ذات حق گم یافت، و آن حقیقت که بدان وجود خود را از حق مشاهده می کرد، که "انا من الله"، بی خود بنظر حق در حق می دید گوش دال را! دال و راه را [کذا، شاید دال را راه را] اینجا سطوری عجیبت، یعنی نسبت بعدم هم نهاد قدمست نه از نسل آدم. "لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل" اشارت بدین معنی [است]...

ینوع چهل و ششم: اگر پرسند که انر "قاب قوسین" چه معنی دهد توان کرد؟ بگوی قاب قوسین قرب بود بصفت عسرت [ظاهراً: غیرت] همزوج. اگر گویند تفصیل این معنی بچه تحصیل توانیم؟ بگوی محبت سابق بر وجود محبوب در کتب عدم بعلم قدم می دید که آن مایه کار سرمایه بانها معرفت و رونق گلزار محبت است و در تاخیر و باختر یکتا خواست که انر بهر نواخت او در دعوت سرای مجلس وصال بجهت ضیافت "وقت" ویرا بر بساط توحید و سماع وحدت بنشانند...

اگر پرسند که "قوسین" بچه اعتبار است؟ بگوی باعتبار انزل و ابد، یعنی آن وقفه در قلب انزل و ابد اتفاق افتاد... بعد فهم کن که الوهیت طرف علو د اهد و خلقت طرف سفلی، تا معلوم کنی که انر طرف احمدی "قاب" بود و انر طرف اجدی "باق". "ما عندک ینفد و ما عند الله باق". قاف، قاف تفرقه، الف، الف اثنا، با، باء قربت. در مقام جمع حاصل چه شود؟ یعنی فلما عبر عن تفرقه قاب اثنیة الاحمدیة، واصل الى مقام باق قرب جمع الاحمدیة...

effectivement fort bien résumer, avec tout ce qu'elle peut avoir de "choquant", une doctrine de ce dernier, concernant la supériorité de la *walāyat* sur la prophétie. Car il résulte d'une part des renseignements fournis par son disciple 'Aziz-i Nasafī, que Sa'duddīn professait une doctrine "moniste" (*Kashf al-ḥaqāyiq* p. 153) et que les "monistes" considèrent le *walī* comme supérieur au prophète (*ibid.* p. 102; cf. F. Meier in *W.Z.K.M.* 52, 1953, pp. 130-38 et 147); et d'autre part, Simnānī nous rapporte également que Sa'duddīn estimait la *walāyat* supérieure à la prophétie en s'appuyant sur une argumentation *ḥurūfi*. Selon cette argumentation de Sa'duddīn telle que rapportée par Simnānī, la lettre *wāw* de *walāyat*, étant écrite *wāw alif wāw*, est fondée sur le *alif* de *ulūhiyat*, tandis que la lettre *nūn* de *nubuwwat*, étant écrite *nūn wāw nūn*, est fondée sur le *wāw* de *walāyat*, ce qui veut dire que la prophétie n'est en rapport avec la divinité que par l'intermédiaire de la *walāyat* (*Cihil majlis* 86a, 4ss., *majlis* 25; la traduction donnée de ce passage par M. Molé, *Les Kubrawiya*... p. 100ss. serait à réviser). Simnānī rejette d'ailleurs non pas l'argument, mais la conclusion qu'en aurait tiré Sa'duddīn (cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 80, n. 148). En revanche, un auteur shī'ite le répétera sans modification dans un poème composé à la louange du VIII^e Imām (Ma'sūm'alishāh, *Tarāyiq al-ḥaqāyiq* éd. M. J. Maḥjūb, Téhéran 1339 h.s., vol. 2, p. 257).

187. Cf. H. Corbin, *En Islam iranien* 3, p. 278ss.

188. Cf. Jāmi, *Naf.* p. 443, reproduisant *Cihil majlis* 89a, 1 ss. Il est curieux que Simnānī remplace ici le nom de Sa'duddīn-i Ḥamūya par celui de "Tirmidhī et quelques occidentaux", pour leur attribuer la formule *bidāyat al-awliyā' nihāyat al-anbiyā'*, qu'il "excuse" en rapportant l'interprétation d'Isfarāyini. Peut-être Simnānī ne voulait-il pas "excuser" Sa'duddīn?

189. Cf. encore *supra*, n. 169.

190. Pour ce nombre, cf. Majd-i Baghdādī, *Risāla dar safar* éd. K. R. Husaynī in *Collected Papers* (*supra*, n. 16), p. 189, Najm-i Rāzī, *Mirṣād* p. (43) 72 et Maḥmūd-i Kāshānī, *Miṣbāḥ* pp. 23-24. Voir aussi R. Gramlich, *Derwischorden* (Zwei) p. 53, n. 237.

191. Il s'agit du *Yanbū'* n° 46 (L ras 146b, 18 - 148b, 17), texte qui est un commentaire du verset coranique 53:9, expliquant le passage de Mohammad, de la proximité des "deux arcs" (*qāb qawsayn*) à ce qui est "plus près" (*aw adnā*). Nous avons vu plus haut (*supra*, p. 37), que ces deux sortes de proximité sont aussi celle des "rapprochés" et celle de "ceux qui atteignent le but". Ici, la dualité impliquée dans la proximité des "deux arcs" correspond à l'état créaturel d'"Ahmad", c'est-à-dire de Mohammad l'être créé. En jouant comme Aṭṭār avec l'annihilation du "*mim* d'Aḥmad" (cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 576s.) et en considérant cette proximité à distance (*qāb*) comme étant l'inversion de *bāq*, c'est-à-dire de "ce qui demeure" (*bāqin*, *Coran* 16:98/96), Isfarāyini écrit: "Comprends que la divinité (*ulūhiyat*) détient le côté supérieur, et que l'état créaturel (*khalqiyat*) détient le côté inférieur... Du côté aḥmadien, (cette réalité unique) se montrait en tant que *qāb*, du côté de l'Un (*aḥadī*) en tant que *bāq*... Quand il eut dépassé l'état de séparation, la distance (*qāb*) de la dualité aḥmadienne, il parvint à la station *bāq*, la proximité de l'uni-totalité (*qurb jam' al-aḥadiya*).". De fait, c'est en vertu de l'"hospitalité" divine de l'"Instant" (*waqt*) qu'il fut invité dès la prééternité de "s'asseoir sur le tapis de l'unité" (*bisāt-i tawḥīd wa simāt-i waḥdat*); et lorsqu'il reçut cette hospitalité, dans la station *aw adnā*, il vit son existence (*wujūd*), hors de ses qualités à lui, éternellement dans l'Essence divine. C'est dans cette contemplation de son existence par l'œil de Dieu, hors de lui-même, qu'il fut, "par rapport à (ce) non-être, jumeau de l'Éternité, non fils d'Adam; et c'est à cela que fait allusion la tradition "Il y a pour moi un instant avec Dieu..."".

En voici quelques extraits (146b, 18 - 147a, 4/147b, 9 - 15/148a, 6 - 148b, 3):

n. 155) est à distinguer des sept variations d'une même matière à sucre, prise de la canne. On peut donc dire qu'en parlant d'un "Huitième degré", notre auteur ne fait que rendre explicite ce qui est déjà ancré implicitement dans la pensée *kubrawi*e. Mais il y a plus. Avant Kubrâ même, c'est Aḥmad-i Ghazālî qui fournit le schéma de ce que nous retrouvons chez notre Isfarâyinî. Selon le *Kitâb at-tajrid* en effet (p. 52), l'être humain se compose d'un *wujûd 'adlî* ou "blâmable" (*madhmûm*) et d'un *wujûd faḍlî* ou "louable" (*maḥmûd*), 'adl et faḍl étant l'équivalent de *qahr* et *lutf* (*supra*, n. 180), de l'enfer et du paradis, etc. Or le *wujûd 'adlî*, qui est ténébreux, comporte sept parties, tandis que le *wujûd faḍlî*, qui est lumineux et transparent, en comporte huit... (cf. notre étude. *Sakralraum*..., ici n. 13). — On pensera également à la conception iranienne du "Huitième Climat", surtout telle qu'interprétée par le génial Muḥammad Karîm-Khân-i Kirmânî (cf. H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris 1960, pp. 125ss. et 349ss.).

183. Cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance*... I, p. 99.

184. Ce qui nous fait penser ici à la prophétologie shî'ite, c'est l'idée de la bi-unité originelle des deux lumières émanées, et le fait que le Prophète historique n'en représente que l'une. Si Isfarâyinî était shî'ite, il identifierait l'autre des deux lumières avec la lignée des Imâms (cf. H. Corbin, *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite*, in: *Eranos-Jahrbuch* 31, 1962, Zürich 1963, pp. 49-116, et *En Islam iranien*, surtout I, p. 255 et IV, p. 143ss.). Mais même sous sa forme soufie, l'idée de la préexistence de la lumière prophétique est difficile à concevoir sans avoir passé par un médium shî'ite (cf. déjà I. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im ḥadîth*, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 22, 1909, pp. 317-30, et surtout T. Andrae, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in: *Archives d'Études Orientales* 16, 1918, notamment p. 313ss.). La distinction entre la "parole" et la "lumière de la parole" serait d'inspiration hermétiste d'après A. E. Affifi, *The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought*, in: *B.S.O.A.S.* 13:4 (1951), p. 847s. Quant à l'émanation de la "lumière de la Bonne Direction", c'est à un *ḥadîth* bien connu des deux Ghazālî et d'Ibn 'Arabî (cf. A. Jeffrey in *Studia Islamica* 10, 1959, p. 64), et dont il existe une variante "canonique" (cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance*... IV, p. 84 et VII, p. 19), que notre auteur fait allusion. Pour l'interprétation d'Aḥmad-i Ghazālî, cf. notre étude (ici, n. 13), p. 260ss.

185. Ce célèbre *ḥadîth* affirmant la préexistence de la *ḥaqîqa muḥammadiya* (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* I, p. 252s.) est cité également par un auteur aussi "orthodoxe" qu'Abûḥafṣ-i Suhrawardî, qui le fait dire au ḥallâjien (Abûbakr) al-Wâsiṭî (ob. après 320/932) ('*Awârîf* p. 448,5). Isfarâyinî le cite, ensemble avec plusieurs autres traditions du même genre, dans sa lettre écrite au vizir Sa'duddîn "en 707 ou plus tard" (cf. *supra*, n. 86) *L makt* 45a,9-10. On y trouve également l'idée de la transmission, depuis le corps d'Adam jusqu'à 'Abdallâh b. 'Abd al-Muṭṭalib, de l'atome béni dont devait naître Muḥammad, "afin que le point final du cercle de la prophétie joignit le point initial" (*pargâr-i dâyira-yi nubuwwat sar bi-nuḡṭa-yi awwal bâz-nihâd wa khatm shud*) (*L makt* 46b,18-47a,4). Comparer aussi K.56.

186. La formule traditionnelle est connue sous plusieurs variantes. Selon le *Tafsîr* de Tustarî (p. 48), celui-ci disait: *Ākhir darajât aṣ-ṣiddîqîn awwal al-aḥwâl li'l-anbiyâ'*: mais d'après le *Ta'arruf* de Kalâbâdhî (éd. du Caire p. 69), de même que selon le *Kitâb an-nûr* (éd. Badawî p. 74), c'était Bastâmi qui la formulait ainsi (*Nihâyat aṣ-ṣiddîqîn awwal aḥwâl al-anbiyâ'*). Telle que citée par Isfarâyinî, elle est presque identique avec celle que Qushayrî (*Risâla* p. 129,23, d'après Sulamî) fait remonter à Naṣrâbâdî (*Nihâyat al-awliyâ' bidâyât al-anbiyâ'*). Ibn 'Arabî (*Futûḥât* 2, p. 51, cité par O. Yaḥyâ dans son édition du *Kitâb khatm al-awliyâ'* de Tirmidhî, Beyrouth 1965, p. 169) l'accepte également sous cette dernière forme, mais l'interprète non pas "en *ṭarîqat*" comme Isfarâyinî, mais précisément "en *sharî'at*", c'est-à-dire que le *walî* n'a pas le "goût de l'état d'un prophète législateur" et devrait donc s'abstenir d'en parler... Quant à la formule inverse, c'est Isfarâyinî qui nous apprend que son auteur est Sa'duddîn-i Ḥamûya. Elle semble

الخلق سبب الا المعرفة بذاته وصفاته، كما ورد في الخبر عن داود عليه السلام... فبحكمته البالغة الانسانية شرفه الله بتشريف لباس البشرية. فلما البسه وخلق عليه الخلقة البشرية حصلت له الاستطاعة في تحصيل كمالها واجتمع فيه الاستعداد والاستطاعة.

(L *makt* 61b,11 - 62a,3; version persane abrégée L *ras* 160a,3-5). De même, si les anges, pourtant clairvoyants à l'égard de la gnose, n'avaient pu assumer ce "dépôt confié" (*amānat*), c'est parce qu'ils n'avaient pas, pour le supporter, la force due à la densité du corps, tandis que les animaux n'avaient pas la lumière spirituelle de l'état angélique. C'est pourquoi seul l'Homme, ayant un côté animal parfait et un côté angélique dominant, eut la capacité de l'assumer. C'est ce que notre auteur explique dans un fragment sur le verset coranique du "dépôt confié" (33:72):

ملایکه عالم بودند و بانوار ملکیت بینا، می دیدند و می دانستند که در تحت قبول امانت فواید بی نهایتست، اما جسم کثیف احتمال نداشتند، قبول نتوانستند [کذا]. و حیوانات را جسم احتمال بود، نور ملکیت نبود، فایده ها ندیدند، ان قبول فروماندند. نوع انسان می بایست که اوها هم طرف حیوانی کامل بود و هم طرف ملکی غالب. بنور ملکیت فایده ها بدید و مجسم حیوانیت احتمال امانت را بقبول رسانید.

(*Yanbū* n° 53, L *ras* 149b,17-150a,3).

Il importe de noter que cet optimisme à l'égard de la capacité théophanique de l'être humain, quelque peu différent du sentiment gnostique de Kubrâ, s'inspire de toute évidence de Najm-i Râzî. Celui-ci en effet l'affirme avec encore plus d'assurance que notre auteur (par exemple, *Miršâd* pp. (39, 69, 183s.) 66s., 121, 328s. Cf. notre étude citée ici en note 108, pour une analyse plus approfondie de la pensée râzienne).

182. Le fait que les structures tetradique (quatre éléments) et heptadique (sept cieux, etc.) puissent désigner le même domaine de l'"existence humaine", est une donnée fondamentale du "microcosmisme" de Kubrâ; en effet, son *wujūd* à dépasser par l'annihilation est tantôt de nature tetradique (*Faw.* 11 et 183, cf. *supra*, n. 176), tantôt de nature heptadique (les "sept catégories de l'exister", *Faw.* 18, identiques sans doute avec les "obstacles" ou "voiles" à dépasser pour arriver à la "présence seigneuriale et divine", *Faw.* 118-19). Il en résulte, nous semble-t-il, contrairement à ce que suggère M. Meier (*Die Fawā'id* p. 66), que pour Kubrâ également, l'Être absolu ou divin (*wujūd al-Haqq*) ne s'identifie pas avec la plus haute de ces catégories, mais se situe au-delà de toutes, tout en étant leur fondement ontologique. De même, la "canne à sucre" de Najm-i Râzî (*supra*,

perception du monde (cf. encore *Annexe A*, V, 6): mais cette unicité est conditionnée, paradoxalement, par le "non-être" de ce qui n'est pas, ou l'expérience mystique de l'annihilation de l'être "autre". C'est ce qui résulte également d'un passage important d'une lettre écrite au vizir Sa'duddîn (cf. *supra*, n. 86), où notre auteur affirme ceci: "Il n'y a pas de quiétude en "moi" et "nous": la quiétude réside dans le non-être et dans l'indigence, car l'Être (*hast*) au sens vrai est unique et un, et nous sommes tous des non-êtres existenciels par Lui. Quand le regard tombe loin de l'Origine, il voit deux êtres, et le corollaire inévitable en est l'idolâtrie... Mais quand le regard contemple l'Origine (ou par, en l'Origine), il y a vision de l'Être divin (*hast-i Haqq*) à partir (ou à cause) de l'annihilation de soi-même; l'idolâtrie est alors abolie et l'unification (*tawhîd*) se manifeste dans la servitude même". En voici le texte (L ras 159b, 13-16):

ان من وما هیچ نتوان آسود، آسودگی در نیستی و نیانمست، چه
هست بحقیقت واحد و احدست، ماهمه نیستان هست شده
اوئیم. اگر نظر ان اصل دور افتد، دو هست در نظر آید، شرک
لانهم شود "لا یغفر ان یشرک به". و چون نظر باصل بینا
بود، ان نیستی نمود بهستی حق نگریسته شود، شرک بر خیزد و توحید
در طی بندگی روی نماید.

180. Cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 79ss. Cf. l'équivalence des termes chez Najm-i Rāzī, (ici p. 41).

181. Bien qu'il faille sans doute distinguer entre l'"existence humaine" profane, homologue des "quatre étapes", et l'"homme parfait" (*insân-i kâmil*), c'est-à-dire l'achèvement de la Voie dans l'état mystique du Prophète qui se situe à la fin de la "cinquième étape" (cf. *infra*, p. 46), il ne faut pas perdre de vue ce qui constitue le fond même de la pensée théophanique de notre auteur, à savoir l'idée que le "joyau" de l'âme (*nafs*), ou la nature foncière (*jibillat*) de l'homme, est capable d'être le miroir divin par excellence (cf. *supra*, p. 19s. et les notes 108, 109 et 116). Même si le corps est "mis en miettes" par la théophanie (*supra* p. 32), ce n'est pas l'existence matérielle en tant que telle qui en est l'obstacle. Bien au contraire, c'est précisément cette dernière, la "condition humaine" (*bashariya*), "robe d'honneur" de l'esprit, qui rend possible l'actualisation de la gnose parfaite de l'essence et de tous les attributs divins. C'est ainsi que notre auteur répond à une question concernant le sens de la création, en se référant au célèbre *ḥadīth qudsi* cité également K. 56, et en précisant que l'esprit séparé, même s'il connut les attributs divins de puissance et d'unité, n'avait que la prédisposition, mais non la force de connaître Dieu totalement avant d'être joint à son vêtement corporel:

فاعلم اولاً، والله اعلم، ان الوجود الروحاني لما كان مجرداً عن كسوة
القالب لم يكن عامراً بالله الا بصفتي القدرة والوحدانية، وكان مستعداً
لتحصيل كمال المعرفة ولم يكن له الاستطاعة في تحصيلها. فاذا لم يكن له
الاستطاعة لم يجد طريقاً الى تحصيلها والوصول الى كمال درجاتها ايضاً.
ففي العلم المجرد المتعلق بالذات الواحدية الانانية لم يكن لخلق

En ce qui concerne les *khawâtir*, remarquons encore que c'est sur ce point précis que la distance séparant notre auteur du spiritualisme de Kubrâ devient manifeste, bien qu'il le suive sur le plan formel en adoptant son schéma pentadique (sur lequel voir F. Meier, *Die Fawâ'id* p. 127ss.). En effet, si pour Kubrâ les idées suggérées par le cœur et l'Ange ne s'opposent jamais à Dieu, voire, "entrent dans la catégorie de l'idée inspirée par Dieu" (*Faw.* 25), pour Isfarâyini au contraire, elles "sont suscitées à partir du monde temporel, tandis que l'idée suggérée par le Compatissant descend du monde divin" (*Annexe A*, III, 7).

177. La "cinquième étape", homologue de l'"idée inspirée par Dieu" (*khâtir-i rahmâni* K. 12; cf. *khâtir-i haqqi* K. 86), est évidemment celle du mystique au sens fort du mot, celle du *'âshiq* (K. 25). Quant à l'expression "voyage en Dieu", Kubrâ semble déjà l'avoir en vue; mais c'est chez 'Alî-i Lâlâ (*Waṣīyat* 1037) et Majd-i Baghdâdî qu'on trouve *ṭariq fi Allâh* comme terme technique, distingué du *ṭariq ilâ Allâh* (cf. F. Meier, *Ein briefwechsel...* in: *Mélanges Corbin* p. 339s., texte persan p. 359). 'Attâr fait culminer le "voyage vers Dieu" (*safar tâ bi-Haqq*) au "voyage en Dieu" (*safar dar Haqq*; *Muṣibatnâma* éd. Nûrânî-Wisâl, Téhéran 1338 h.s., p. 363s.), c'est-à-dire, comme l'a montré H. Ritter (*Das meer der seele* p. 632ss.), à la "surexistence après l'annihilation" (*al-baqâ' ba'd al-fanâ*). C'est également ce qui résulte de la définition de *fanâ'* et *baqâ'* donnée par 'Izzud-dîn Mahmûd-i Kâshânî: "L'annihilation est le terme final du *sayr ilâ Allâh*, la surexistence est le terme initial du *sayr fi Allâh*" (*Miṣbâh*, p. 426; cf. p. 430). Il est évident que pour notre auteur également, le "voyage en Dieu" est conditionné par l'annihilation (cf. la note suivante), et que par conséquent, ce "voyage en Dieu" constitue une sorte de "surexistence"; aussi en voit-il l'annonce dans le verset coranique 17:83 "Dis: la Vérité est apparue, le Mensonge s'est évanoui..." (K. 83 et 86).

178. Sur la différence entre le "cheminement" et l'"envol extatique", voir *supra*, la note 141. Kubrâ lui-même, bien que sceptique à l'égard du "pur extatique", ne laisse pas de doute sur sa préférence de la "plus courte voie", celle de ceux qui "voyagent vers Dieu, s'envolent en Dieu, la voie des "truands" (*shuṭṭâr*) d'entre les fidèles d'amour, de ceux qui "cheminent" dans le "ravisement" divin... voie qui est fondée sur l'annihilation mystique (*al-mawt bi'l-irâda*), si bien que le Prophète dit: "mourez avant de mourir!" (*Al-uṣûl al-'ashara* in Molé, *Traité mineurs* p. 16; cf. les remarques de Molé, *ibid.* p. 7). L'annihilation est bien la pierre de touche de cette expérience; Isfarâyini y revient tout au long de son oeuvre, en l'évoquant tantôt sous le nom de *fanâ'* (par exemple K. 78), tantôt, et beaucoup plus souvent, sous son équivalent persan, *nisti* (littéralement: "non-être", par exemple K. 82 — mot qui sert d'équivalent de *fanâ'* déjà au V^e/XI^e siècle: cf. Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb* éd. Zhukowskij pp. 210s. et 213/trad. Nicholson pp. 168 et 170s.; Anṣârî, *Kitâb-i ṣad maydân* in S. De Beaurecueil, *Khawâja 'Abdullah Anṣârî...*, Beyrouth 1965, p. 195; Muḥammad-i Ghazâlî, *Kîmiyâ-yi sa'âdat* éd. A. Arâm, Téhéran 133 h.s., p. 206; etc.). — Rappelons que pour notre auteur, c'est l'"existence" (*wujûd*) composée de corps et d'esprit, de ténèbres et de lumière, dont il s'agit de "s'envoler" par l'annihilation. C'est pourquoi franchir cette limite signifie tout autre chose que le fait de s'élever "de la bassesse de l'âme impérative à la hauteur de la spiritualité" (K. 78): c'est plutôt être admis dans un au-delà absolument incommensurable, appelé *Lâ-makân* pour cette raison même (comparer aussi Najm-i Râzî, *Mirṣâd* p. (218s.) 384ss.). Dans une lettre adressée à Simnânî, Isfarâyini précise qu'il faut accomplir d'abord *sulûk*, puis *sayr*, pour parvenir à l'"envol" (*ṭayarân*); ensuite il faut s'"envoler" jusqu'au moment (*waqt*) où les ailes sont arrachées; c'est alors que, dans un élan vers le faite de l'espace libre de l'Ipséité (*awj-i hawâ-yi huwīyat*), "on ne voit ni bas ni haut, ni hauteur ni bassesse, ni droite ni gauche, ni derrière ni devant, ni mouvement ni repos, ni temps ni lieu, ni ravisement (*kashish*) ni effort (*kûshish*), ni perception ni imagination. Comme ni l'allusion ni l'articulation ne sont à même de cet état, on l'a appelé *fanâ' al-fanâ'*." (*Correspondance A.VIII*, 2).

179. Il serait abusif de conclure de ce passage qu'Isfarâyini professait une philosophie carrément "panthéiste" ou "moniste". Il y a, certes, l'unicité de l'être au fond de sa

mystique des "stations": en effet, le dicton d'Abûbakr-i Kattânî (ob. 322/934) énonçant que "Entre l'homme et Dieu il y a mille stations, l'une est lumière, l'autre est ténèbres (et ainsi de suite)..." fait autorité pour un 'Abdullâh-i Anşârî (*Ṭabaqât aş-şūfiya* éd. Habibi, Kaboul 1341/1962, p. 369; cf. *Manâzil as-sâ'irîn* éd. De Beaurecueil, Le Caire (I.F.A.O.) 1962, p. 2). En outre, le dualisme des "voiles de lumière et de ténèbres" semble également être à l'oeuvre dans l'interprétation du thème de l'ascension manquée de Balaam par Sahl at-Tustarî (ob. 283/896): "l'âme a sept voiles célestes et sept voiles terrestres..." (*Tafsîr*, Le Caire 1329 h.l., p. 41 et, sans référence au contexte coranique (7:175/76), Sarrâj, *Luma'* p. 227s. et Abû Nu'aym, *Hilya* vol. 10, p. 208.) 3) Un certain nombre de voiles uniquement de lumière fait partie de plusieurs groupes de traditions; il y aurait à distinguer notamment celles se rattachant au thème de l'ascension du prophète Mohammad (le *ḥadîth-i mi'râj*, cf. B. Furûzânfar, *Aḥādîth-i mathnawî*², Téhéran 1347 h.s., p. 143), où l'ange Gabriel, incapable de suivre Mohammad jusqu'au bout, dit: "Il y a entre moi et Lui soixante-dix voiles de lumière: si je m'approchais d'un seul, je serais brûlé" (d'après la leçon retenue par 'Aynulqudât, *Tamhidât* p. 103). C'est cette tradition dont Isfarâyînî cite une variante K. 90. De même que la tradition des voiles de lumière et de ténèbres, elle est interprétée, dès le début du V^e/XI^e siècle, comme fondement spirituel de la Voie mystique des "stations": D'après Mustamlî-i Bukhârî (ob. 434/1042), il y eut après *Sidrat al-muntahâ* pour Mohammad sept stations (*maqâm*), dont Gabriel ne connaissait même pas la première (*Sharḥ-i ta'arruf*, Lukhnaw 1328-30 h.l., II, p. 44, 13-25), et Sahlagî fait dire à Bastâmî: "Je me plongeai dans les océans de la gnose, jusqu'à ce que je parvinsse à la mer de Mohammad; voici que je vis entre moi et lui (Lui?) mille stations (*maqâm*): si je m'approchais d'une seule, je serais brûlé!" (*An-nûr* dans Badawî, *Shafahât* p. 66, 1-2; cf. *ibid.* p. 63, 4-6). On notera aussi le fait que la tradition des voiles de lumière est homologuée par Qushayrî (*Risâla*, Le Caire 1379/1959, p. 43, 3-6) et Rûzbihân-i Baqlî (cf. H. Corbin, *En Islam iranien* III, p. 30ss.) avec celle connue sous le nom de *ḥadîth al-ighâna*; or cet "ennuagement" du Prophète s'explique pour Abû 'Alî ad-Daqqâq (ob. ca. 400/1000) du fait qu'il pût arriver au Prophète, qui était en ascension (*taraqqî*) perpétuelle d'un état (*ḥâla*) à l'autre, de regarder celui dont il venait de s'élever, et de le considérer alors comme un "nuage" par rapport à son état nouveau (*Risâla* p. 35, 10-16). Sarrâj observe qu'il ne convient guère d'interpréter l'état du Prophète à partir de ce *ḥadîth*, dont il met d'ailleurs en question l'authenticité (*Luma'* pp. 373, 16-374, 8). Or, c'est pourtant le texte de base du "Livre du dévoilement" d'un Hujwîrî (*Kashf al-mahjûb* pp. 5, 3ss.; 383, 6ss.; 506, 15-507, 6).

176. C'est le domaine qu'Isfarâyînî appelle tantôt *wujûd-i insânî* (K. 5, 18, 24, 77; cf. 1), tantôt *niḥâd-i insânî* (K. 18, 25, 27), mais aussi *niḥâd-i basharî* (K. 14), *niḥâd-i bashariyat* (K. 11, 25, 79) et même *ṣifât-i bashariyat* (K. 5). Sans doute est-ce l'"existence-nature" de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 70), mais avec cette différence que pour Kubrâ, les quatre éléments qui la constituent sont "ténèbres sur ténèbres" (*Faw.* 11), tandis que notre auteur insiste davantage sur sa composition à parts égales et de ténèbres et de lumière. Il est vrai que ce dernier point de vue est également adopté par Kubrâ quand celui-ci parle des "voiles" (*Faw.* 183), mais c'est Isfarâyînî qui l'applique d'une manière cohérente à tout ce qui fait partie de ce domaine de la quaternité. Ainsi, les "quatre étapes" sont l'homologue, tant sur le plan cosmique que sur celui de l'expérience individuelle, de plusieurs quaternités de nature parfaitement dualiste:

- a) 56 000 voiles, dus à Satan, l'âme (*nafs*), le cœur et l'esprit (K. 5);
- b) quatre *khawâṭir*, suggérées par Satan, l'âme, le cœur et l'Ange (K. 12 et 73);
- c) corps, âme, cœur et esprit en tant que constitutifs de l'"existence humaine" (K. 13-24);
- d) il faut probablement ajouter ici les quatre "états de l'âme" (âme impérative, âme-conscience, âme inspirée et âme pacifiée, (K. 19), car les termes extrêmes de cette échelle sont identifiés (K. 16) avec l'âme et le cœur, c'est-à-dire les typifiants dans l'homme de ce dualisme à la fois cosmique et moral (K. 14-15). Toutefois, notons que la structure dessinée dans l'Annexe A, II dépasse ce cadre, puisque l'âme pacifiée y joue plutôt le rôle de ce qui dans le *Kâshif al-asrâr* est réservé à la "cinquième étape". Pour tout ceci, cf. encore les notes 23-24 de la traduction.

comme le "terme final du volontariat" (état d'être novice) et le terme initial de la *walāyat* (état d'être *walī*) (p. 118,21). Cela s'accorde bien avec ce que nous lisons ici sur la "consolidation des idées suggérées par Dieu", car ce "terme initial" est aussi le début de la "cinquième étape de la Voie", homologue de la *khāṭir-i raḥmānī* selon le schéma du *Kāshif al-asrār* (cf. *infra*, nn. 176-78).

170. Simnānī placera le vert du "centre subtil divin" (*latīfa ḥaqqīya*) au-dessus du "noir lumineux" de l'arcane (cf. H. Corbin, *L'Homme de Luce*, p. 186).

171. *Mirṣād* p. (169s.) 307s.

172. *Mafātiḥ al-i'jāz fī sharḥ gulshan-i rāz* éd. K. Samī'i, Téhéran 1337 h.s., p. 97.

173. L'opposition Lumière/Feu est fondamentale en Islam, puisque "la lumière" est un Nom divin, tandis que le "feu" est la matière dont Satan fut créé. L'idée que le feu infernal, qui est aussi celui de l'amour mystique (cf. déjà 'Aynulquḍāt, *Tamhīdāt* p. 51), "brûle" l'existence, tandis que la "lumière" est ce qui donne l'être, amènera un autre Kubrawī, 'Aziz-i Nasafī (VII^e/XIII^e s.), à la distinction de deux sortes de "monisme", radicalement opposés en apparence: les "gens du feu" (*aṣḥāb-i nār*) considèrent la création comme du non-être, réel en apparence, et le créateur comme l'être, irréel en apparence, tandis que les "gens de la lumière" (*aṣḥāb-i nūr*) considèrent tout étant comme identique avec l'existence divine. Cf. *Kashf al-ḥaqqāyiq* éd. A. Mahdawī-i Dāmghānī, B.T.N.K. n° 231, *mutūn-i fārsī* n° 24, Téhéran 1344/1965, pp. 143, 154, 156, 159, ainsi que l'importante étude de F. Meier, *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams*, in: *Eranos-Jahrbuch* 14, 1946, Zürich 1947, pp. 149-227, notamment 187ss. Etant donné que cette distinction théorique de Nasafī ne fait que refléter celle de la polarité du *fanā'* et du *baqā'*, comme le montre notre passage chez Najm-i Rāzī, les deux "groupes" distingués ne correspondent guère à une réalité historique.

174. Cf. *supra*, la note 171. Comme d'habitude, nous suivons le texte de l'édition Riyāḥī, en remplaçant toutefois en p. 308,13 *mughnī* par *mufnī* (par analogie à *mumīt*). Sur le quatrain de Bustī, cf. H. Ritter, *Das meer der seele* p. 541s., et *supra*, la note 14. Aḥmad-i Ghazālī le cite sans en indiquer l'auteur (cf. *Risāla-yi sawānīḥ* éd. J. Nūrbakhsh, *Intishārāt-i Khānqāh-i Nīmatullāhī* n° 55, Téhéran 1352 h.s., p. 23), alors que son disciple 'Aynulquḍāt ne laisse aucun doute sur le nom du poète. Il est donc surprenant que Najm-i Rāzī l'attribue à Aḥmad-i Ghazālī, et M. Riyāḥī (*Mirṣād* p. 631) y voit une raison pour conclure que Rāzī ignorait les *Tamhīdāt*. Pour notre part, nous hésitons à en tirer une telle conclusion, car trop de passages du *Mirṣād* semblent s'inspirer des idées de 'Aynulquḍāt (cf. à titre d'exemple *Mirṣād* p. (193,6-8) 346,18-347,1 et *Tamhīdāt* p. 77).

175. On sait que ce *ḥadīth* célèbre dans toute la tradition soufie post-ghazālienne n'est pas attesté sous cette forme avant le *Mishkāt al-anwār* de Ghazālī; ce serait là-même un indice de l'inauthenticité de la *veils-section* de cette oeuvre selon M. Watt (*J.R.A.S.* 1949, p. 13; mais cf. la réfutation de cette réfutation, avancée par A. E. Afffi dans l'introduction à son édition, *Mishkāt al-anwār*, Le Caire 1382/1964, p. 31). Cela n'empêche que les éléments dont il se compose sont beaucoup plus anciens que Ghazālī. On peut en effet distinguer les suivantes bases traditionnelles: 1) le *ḥadīth* "canonique", parlant d'un seul voile de lumière (cf. A. J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde 1936ss., I, 124a et 449b) ou, selon une variante, un voile de feu (Tirmidhī al-ḥakīm, *Nawādir al-uṣūl fī ma'rifat aḥādīth ar-rasūl*, Istanbul 1294 h.l., p. 385). 2) L'exégèse du verset coranique 19:52/53 remontant à Mujaḥid (ob. 104 ou 103/env. 722) d'après Ṭabarī (*Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-qur'ān*, Le Caire 1323-30 h.l., *juz'* 16, p. 71) et les mystiques Rashīduddīn-i Maybudī (*Kashf al-asrār* éd. A. A. Hikmat, Téhéran 1339 h.s., VI, p. 54) et 'Aynulquḍāt (*Tamhīdāt* p. 104). Selon cette exégèse, il y a entre le septième (ou le quatrième) ciel et le trône céleste (ou "au-dessus du trône" selon 'Aynulquḍāt) "70 000 voiles: un voile de lumière et un voile de ténèbres, et un voile de lumière et un voile de ténèbres (et ainsi de suite)". Or il est remarquable que ce thème, qui est donc celui de l'ascension de Moïse, constitue l'arrière-fond d'une définition classique de la Voie

akhfâ au-dessus de *khafî*, et que la structure générale de l'ensemble, qui est de nature pentadique, est celle-ci: *ʿaql — dil (qalb) — sirr — ruh — khafî* ou, en pp. 113 et 116: *(tan) — nafs — dil — sirr — khafî*. Comparer aussi la structure inverse *ʿalam-i ghayb — ruh — dil — nafs — qâlab* (*supra*, note 153). Cela n'empêche que Najm-i Râzî se sert à l'occasion également de structures non-pentadiques (*supra*, n. 154). Pour Simnâni, voir *Mélanges...* Corbin p. 290. Ajoutons ici que Simnâni tient à prévenir ses disciples contre une confusion entre les niveaux d'intériorisation du *dhikr*, que l'expérience distingue: "Certains ne savent pas distinguer entre le *dhikr* du cœur et le *dhikr* de l'âme et de la nature (*nafs wa tab'*). Lorsque, sans remuer la langue, ils perçoivent (lire *ihsâs* au lieu d'*ihsân*) le *dhikr* du côté de leur intérieur (*az bâtin-i khwîsh*), ils croient que c'est le *dhikr* du cœur; cette sorte (d'illusion) arrive souvent. De fait, le symptôme du *dhikr* du cœur est qu'on est sur le point de perdre conscience à cause de l'euphorie (*lidhdhat*) provoquée par la sensation auditive; il arrive même, au début, qu'on tombe inconscient. ... De même, la conscience secrète, l'esprit et l'arcane ont chacun un *dhikr* particulier, que l'on peut entendre clairement et l'euphorie (qui en résulte) est chaque fois plus grande." (*Īḥṣāʾ majlis fol.* 45a-b, *majlis* 13, suivi par le passage sur le *dhikr-i ḥāḥār-ḍarbi* cité plus haut, n. 127).

163. L. ras 142b, 12-18; Khurramâbâdi. f. 101 dr., 2-10. Khurramâbâdi cite dans l'ordre adopté ici, mais sans distinction entre les deux fragments, et comme s'il s'agissait d'un dicton anonyme (*âwurda and...*)

164. Les *salâmatîyân* sont probablement les musulmans ordinaires, "à l'abri" grâce à leur profession de foi, le "*dhikr* de la langue extérieure", tandis que *malâmatîyân* peut désigner, soit les ascètes non-conformistes connus sous ce nom, soit les mystiques en général (cf. K. 105).

165. Rappelons qu'Abûḥafṣ-i Suhrawardî considère le *sirr* comme une pseudo-entité qui n'est en réalité qu'un aspect supérieur du cœur ou de l'esprit (*ʿAwârif* p. 454). Isfarâyîni l'aurait-il en vue ici? Pour l'ordre "régulier" des "sept sphères du cœur", cf. Najm-i Râzî. *Mirṣād* pp. (109s.) 195ss.; cf. R. Gramlich; *Derwischorden (Zwei)* p. 78. Comme le remarque Gramlich, certaines de ces "sphères" jouent pratiquement le même rôle que l'esprit et la conscience secrète chez un Qushayrî. D'où peut-être le mélange des différents ordres chez Isfarâyîni. Quant à son disciple Khurramâbâdi, il ne suit ni le schéma d'Istarâyîni, ni celui de Najm-i Râzî, mais présente les "sphères" dans l'ordre suivant, en commençant par l'extérieur: *fu'ād — ḍamîr — ghlâf — qalb — shaghâf — ḥabbat al-qalb — lubâb*. Le *dhikr* les pénètre d'abord, pour ensuite arriver à l'esprit, puis à la conscience secrète et finalement à l'arcane (f. 100 dr., 8-101 dr., 2, suivi par la citation des "six sortes de *dhikr*"). — Trimmingham, *Sūfî Orders* p. 251s. donne encore un autre schéma "mélange".

166. Cf. H. Corbin, *L'Homme de Lumière* p. 185.

167. Cf. *Annexe A*, I, 19-21 et 25; identifié avec la "face de l'esprit" en p. 76, 7. Mais le blanc peut aussi signifier la "lumière du jeûne et de la prière": p. 75, 10.

168. Contrairement à ce qu'on trouve chez Kubrâ, qui associe le rouge tantôt avec l'"existence naturelle" en tant que "siège de Satan" (*Faw.* 7), tantôt avec des émotions comme le chagrin ou le plaisir (14), tantôt avec l'intellect macrocosmique (44) et l'âme-conscience (*lawwâma*) identifiée avec l'intellect (55), la signification de cette couleur semble être assez constante chez Isfarâyîni: dans la lettre écrite à Simnâni, c'est "la lumière du cœur, jointe au feu du *dhikr* et de l'amour" (*supra*, p. 38); ici, c'est la lumière de l'amour; par la suite, Isfarâyîni interprète la lumière rouge également comme étant celle de l'amour, en précisant toutefois que c'est une lumière ignée brûlant tout ce qui est autre que l'amour et l'aimé, due en réalité à une qualité particulière inhérente au *dhikr* (*Annexe A*, I, 22, réponse à 8). D'autre part, selon K. 70, le "feu de l'amour" et le "feu du *dhikr*", bien qu'agissant de pair et localisés ensemble dans le cœur, ont "chacun une lumière différente, que le cheminant est à même de distinguer."

169. Comparer *Annexe B*, 9-11, où la "station" de l'"observation" (*murâqabat*) est définie

en Iran médiéval (cf. la note de l'éditeur en p. 570s.). Najm-i Râzi décrirait-il peut-être un processus courant en Inde? Il est remarquable, en tout cas, que le célèbre soufi *ġishtī* Ġisūdirāz se servira de la même image, sans se référer spécialement à Najm-i Râzi. Cf. l'excellente thèse de maîtrise de S.S.K. Hussaini, *Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī-i Ġisūdirāz (721/1321-825/1422): On Sufism* (McGill University, Institute of Islamic Studies, Aug. 1976), pp. 106-07.

156. *Miršād* p. (99) 175.

157. *Miršād* pp. (91ss.) 161ss. et (114ss.) 202ss.

158. Comparer l'explication des mêmes phénomènes, proposée d'une manière plus systématique et généralisée par Najm-i Râzi, d'après le texte de la nouvelle édition du *Miršād*, pp. 306,6-307,5. Étant donné que le passage correspondant dans l'ancienne édition (pp. 168,19-169,6), dont on s'est généralement servi, présente une idée parfaitement différente, il semble indiqué ici encore de s'en tenir à l'édition Riyāḥī. En voici une traduction: "Dans chaque station (*maqām*), les lumières visualisées sont de couleurs différentes, étant à la mesure d'une station particulière. Ainsi, dans la station relative à l'âme impérative, c'est une lumière bleue qui apparaît, à cause du mélange de la lumière de l'esprit, ou de celle du *dhikr*, avec l'obscurité de l'âme... Quand l'obscurité de l'âme est diminuée et que la lumière de l'esprit est amplifiée, c'est une lumière rouge qui est visualisée. Quand la lumière de l'esprit est dominante, une lumière jaune apparaît. Quand il ne reste plus d'obscurité de l'âme, une lumière blanche apparaît. Quand la lumière de l'esprit se mélange avec la pureté du cœur, une lumière verte apparaît, et quand le cœur est complètement purifié, c'est une lumière comme celle d'un soleil rayonnant. Quand le miroir du cœur est parfaitement poli, une lumière comme celle du soleil y apparaît, trop rayonnante pour que le regard puisse la supporter. Quand la lumière divine (*nūr-i ḥaqq*) se reflète sur la lumière de l'esprit, l'expérience visionnaire (*mushāhidat*) est mêlée d'un "goût de présence" (*dhawq-i shuhūd*). Quand la lumière divine est présente (*dar shuhūd āyad*) sans les voiles relatifs à l'esprit et au cœur, ce qui se manifeste n'a ni couleur, ni qualité, ni mesure, ni semblable, ni opposé...". D'après ce texte donc, l'échelle de Najm-i Râzi n'est pas tellement différente de celle présumée par Kubrā, *Faw.* 7-15 (cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* pp. 119-126; H. Corbin, *L'Homme de lumière* pp. 95ss.). En revanche, l'échelle d'Isfarāyīnī, si échelle il y a — elle est en tout cas beaucoup moins rigide que celle de Najm-i Râzi — présente plusieurs traits divergents, surtout en ce qui concerne les couleurs attribuées à l'âme (*nafs*). Qu'une "maladie" inhérente à celle-ci engendre le jaune, semble constituer une donnée récurrente dans ses interprétations de visions: on en trouve une variante dans la lettre écrite à Khunji (*Annexe A*, I, 20-21). Dans les mêmes passages, l'apparition de certaines lumières vertes est interprétée deux fois (pp. 75,14-15 et 76,1-2) comme étant due à l'"obscurité de la condition humaine", ce qui peut étonner vu le haut rang que cette couleur occupe chez Kubrā, Najm-i Râzi et Simnānī. Mais ce n'est pas une innovation: Baghdādī parle déjà d'un maître qui considérerait le vert comme le dernier voile de l'âme (cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 244; cf. aussi *ibid.* p. 124, n. 1). Quant au blanc et au rouge, voir *infra*, les notes 166 et 168.

159. Baghdādī, *Tuḥfat al-barāra* 14b-16b et 34b *in fine*; cf. aussi le passage cité par F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 294s. — Najm-i Râzi, *Miršād* p. (177) 319s.

160. Cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* pp. 170 et 174. Pour les trois degrés d'intériorisation du *dhikr*, cf. F. Meier, *Quṣayrī's Tartīb as-sulūk in Oriens* 16, 1963, pp. 1-39, et *Die Fawā'ih* p. 208ss. (*Faw.* 52).

161. Cf. nos remarques dans *Mélanges... Corbin* p. 282s., n. 31.

162. Tous les passages concernant les centres subtils ont été remaniés dans l'ancienne édition du *Miršād* (pp. 32, 64, 66, 69, 92, 112, 172). Il résulte des passages correspondants dans l'édition Riyāḥī (pp. 55, 113, 117, 121, 162, 200, 311-15) qu'il n'y a pas de centre appelé

Shihâbaddîn Yahyâ Suhrawardî: Oeuvres philosophiques et mystiques Vol. II... éd. S.H. Nasr, Bibliothèque Iranienne vol. 17, Téhéran/Paris 1348/1970, texte persan (intitulé *Bustân al-qulûb*) p. 399, où la nécessité du *talqîn-i dhikr* par un *pir* est affirmée et mise en parallèle avec l'investiture de la *khirqâ* par un *shaykh*.

146. Khurramâbâdî f. 85 dr., 2-S. Cf. Najm-i Râzi, *Mirşâd* p. (152) 274.

147. Cf. l'étude magistrale de H. Corbin, *Physiologie de l'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, in *Ombre et Lumière*. Académie Septentrionale, Paris 1961, pp. 137-257 (rééditée en volume séparé sous le titre *L'Homme de Lumière...*, et munie d'un ample index: Paris, Librairie de Médicis, 1971).

148. Kubrâ, *Faw.* 182-183 (en p. 89ss.); F. Meier, *Die Fawā'id* p. 197ss.

149. Le mot *tadakduk*, dérivé du verset coranique 7:139/143 ("quand son Seigneur se manifesta à la Montagne. Il la mit en miettes"), fait partie du vocabulaire *kubrawî*: Selon Kubrâ (*Risâla ila'l-hâ'im* éd. Molé pp. 29, 16-30, 1), *zalzalât at-tadakduk* est l'expérience accompagnant la plus haute théophanie, et pour Najm-i Râzi (*Mirşâd* p. (177) 319), *tadakduk* du "Sinai de l'âme", c'est-à-dire l'annihilation, est le symptôme distinguant la "vraie théophanie" (*tajallî-i Haqq* ou *tajallî-i rabbânî*) de l'"épiphanie de l'esprit" (*tajallî-i rūhânî*; sur cette distinction, voir *infra*, p. 35). Isfarâyîni interprétera plus loin dans la même Réponse à Simnâni (*ibid.* 29, cf. 8) comme *tadakduk* l'expérience d'une palpitation (? *jastan*) survenue durant la prière rituelle ou le *samâ'*, en précisant que ce phénomène signifie ici la "manifestation subite, sur la montagne de l'âme, de *rûhâniyat-i sirr*" (mais seulement *rûhâniyat* d'après le ms. du British Museum, inférieur à celui de Leyde). Il semble que *rûhâniyat-i sirr* désigne ici une zone grise entre la "face supérieure de l'esprit" et Dieu; cf. *infra*, p. 37ss. — "Être mis en miettes" est également l'effet du *dhikr* (ici *Annexe B*, 30; cf. Kubrâ, *Faw.* 53 en p. 25).

150. Quelques références: Sarrâj, *Kitâb al-lumâ'* pp. 222 et 435; Hujwiri, *Kashf al-mahjûb* texte éd. Zhukovskij p. 337ss.; trad. Nicholson p. 260ss. Cf. L. Massignon (publ.), *Kitâb al-Ṭawâsîn par... al-Ḥallâj*. Paris 1913, pp. 132-39 et 167ss. du commentaire.

151. *Awârîf* p. 445s. La parole citée est d'Abûbâkr al-Qaḥṭabî selon Kalâbâdhî, *At-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, Le Caire 1380/1960, p. 68 et *Avn al-quḍât-i Hamadâni*, *Tamhidât* 203 en p. 150. Une variante de la seconde partie est attribuée à Abûbâkr al-Wâsiṭî par Kubrâ, *Faw.* 65 en p. 31. Il est donc permis de penser qu'il s'agit en fait d'un enseignement hallâjien. Il jouera encore un rôle important dans la philosophie shî'ite d'un Mullâ Şadrâ (ob. 1050/1640). Ce dernier cite en effet la même parole, sans en identifier l'auteur (*qâla ba'dhum*, comme Suhrawardî), pour prouver l'identité de l'esprit avec le *kun* créateur; et Shaykh Aḥmad al-Aḥsâ'î (ob. 1241/1826) lui répondra que cela ne s'accorde pas avec l'enseignement des Imâms. Cf. H. Corbin (publ.), *Mullâ Şadrâ Shîrâzî... Le livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)*, Bibliothèque Iranienne vol. 10, Téhéran/Paris 1342/1964, pp. 61 et 207 de la partie arabo-persane, pp. 206 et 223s. de la partie française.

152. *Awârîf* pp. 449-51.

153. *Mirşâd* p. (91) 161: il y a émanation (*madad-i fayd*) dans cet ordre: *'âlam-i ghayb* — *rûḥ* — *dil* — *nafs* — *qâlab*.

154. *Mirşâd* p. (173s.) 314, 13-315, 5. (L'ancienne édition présentant dans les pages 172-75 un texte fâcheusement remanié selon les goûts d'un soufisme postérieur, mieux vaut s'en tenir ici à l'édition Riyâḥî.)

155. *Mirşâd* p. (21ss.) 37ss. Depuis le "sucre blanc" jusqu'au "résidu extrêmement noir", ce sont donc sept variations de la même matière à sucre; et si l'on ajoute la "canne à sucre" (d'ailleurs omise dans l'ancienne édition), on revient à la structure 7 + 1, caractéristique et de Kubrâ et d'Isfarâyîni (cf. *infra*, la note 182). Notons encore que le processus décrit par Najm-i Râzi ne s'accorde guère avec ce que l'on croit savoir sur la technologie du sucre

comparaison du *majdhûb* avec le pèlerin amené "les yeux bandés" qui est devenu chez Isfarâyinî (texte p. 133,19) le pèlerin amené "en cacolet". Mais en déclarant également incapable le type opposé, celui du "pieux ascète" (mentionné ensemble avec l'"extatique" en p. 133,16 = Khurramâbâdî f. 117g., *ult.* et séparément par la suite, en pp. 134,19 et 138,10-11). Isfarâyinî semble se rapprocher de la position plus nuancée à cet égard de Abûḥaṣṣ-i Suhrawardî; car il est évident que les "pieux ascètes" d'Isfarâyinî ne sont autres que les "purs cheminants" (*sâlik mujarrad*) de Suhrawardî, aussi incapables d'être *shaykh*, selon ce dernier, que les "purs extatiques" (*majdhûb mujarrad*) (cf. 'Awârîf al-ma'ârîf, Beyrouth 1966, p. 87s. et l'analyse de R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)*, p. 189ss.). Quant à la distinction entre les deux types intermédiaires, aptes selon Suhrawardî et ses nombreux disciples à être *shaykh*, à savoir le *sâlik* devenu *majdhûb* et le *majdhûb* devenu *sâlik* (le second, *majdhûb-i sâlik*, étant le type idéal du maître), on ne la trouve pas sous cette forme chez Isfarâyinî, il est vrai; mais l'on peut dire que dans le *Kāshif al-asrār*, celui qui est envisagé comme parcourant les "cinq étapes de la Voie" (cf. *infra*, p. 42 et la note 177) est l'homologue du *sâlik-i majdhûb*, d'autant plus que ce dernier doit justement parcourir, selon 'Izzuddin Mahmûd-i Kāshānî (*Miṣbāḥ al-hidāya*... éd. J. Humā'i, Téhéran s.d. [préface de 1325/1365], p. 110), quatre "stations" (*maqāmāt*) de cheminement (*sayr wa sulūk*) pour arriver à l'"envol extatique" (*ṭayr*) conditionné par le "ravisement divin" (*jadhba*), ce but étant précisément la "cinquième étape" chez Isfarâyinî.

142. Sur les *abdāl* voir R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)*, p. 162s. En les identifiant avec les "purs extatiques" et les "pieux ascètes", Isfarâyinî les considère comme nettement inférieurs aux "maîtres initiés", ce qu'il appuie en citant la parole d'un certain Shaykh Sharafuddîn-i Adkânî (?) énonçant (selon l'interprétation de notre auteur) qu'un seul maître initié vaut plus auprès de Dieu que 77 *abdāl* (p. 134,8-11 = Khurramâbâdî f. 120 dr.,6-9, où Adkânî est devenu Andakânî). Ce qui est en cause au fond ici, c'est le rapport entre la fonction prophétique et la fonction mystique, car le "maître initié" représente le Prophète tant par son affiliation que par sa fonction, qui est celle d'un guide des hommes (*murshid*); et c'est ce qui fait qu'il doit être supérieur à tout prix. C'est pourquoi Simnâni dira que le *quṭb al-irshād* a la *wilāya* (*sic*, avec *kasra*) "solaire", alors que le *quṭb al-abdāl* n'a que la *wilāya* "lunaire" (*Al-urwa* 116b-117a).

143. Ce *ḥadīth qudsī*, *Awliyā'i taḥta qibābi* (var. *qabā'i*) *lā ya'rifuhum siwā'i* — "Mes amis sont sous Mes tabernacles (ou coupoles; var: sous Mon manteau); nul ne les connaît si ce n'est Moi-même" — que l'on cite souvent pour faire allusion aux *abdāl* ou "saints apotropeés", "saints invisibles" (cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)*, p. 161, n. 877), concerne ici les "maîtres initiés", "cachés" devant le regard impur des non-initiés (*aghyār*: p. 136,11) à cause de la "Jalousie" (*ghayrat*) divine (cf. K. 96 en p. 58,8-9; cf. aussi Najm-i Rāzī, *Mirṣād* p. (136) 242 et *passim*). Le profane, ne voyant que l'aspect humain des maîtres, ne saurait reconnaître leur *walāyat* avant d'être initié, comme ce fut le cas chez Isfarâyinî lui-même (K. 39). Simnâni précisera que le *quṭb al-irshād* et ses représentants sont "cachés" devant le regard des non-initiés (*aghyār*) par les "attributs de la condition humaine" (*qibābuhum... aṣ-ṣifāt al-lāzima li'l-bashariya*); "ne les reconnaît vraiment que celui dont Dieu a illuminé le cœur par Sa lumière émanante de l'attribut divin auquel le Nom *al-murid* fait allusion (*aṣ-ṣifa ad-dāll 'alayhā ism al-murid*)", et celui qui les a reconnu, entre par ce fait même dans le groupe des novices initiés (*ṭabaqat al-muridīn*). (*Al-urwa* 117a,2-11). Cela dit, rappelons que la "Jalousie" divine comporte encore un aspect plus profond (*infra*, p. 42 ad K. 110-111, 114-115); et c'est dans ce dernier sens que les "tabernacles de la Jalousie" deviennent symboliquement synonymes de la "Retraite du Roi" (*khalwat-khāna-yi shāh*), c'est-à-dire de la Retraite au sens spirituel appelée par Kubrā (*Faw.* 126 en p. 60) *khalwat al-ma'nā*, où l'on est spirituellement avec Dieu bien que physiquement avec les *aghyār*.

144. *Mirṣād* p. (152) 275.

145. Abu'l-Qāsim al-Qushayrî, *Risāla*, Le Caire 1379/1959, p. 199. Comparer aussi

sont considérés comme formant deux "cercles" — plus exactement: deux demi-cercles ayant la même corde verticale —: le "cercle de la négation" (*dâ'ira-yi nafy*) et le "cercle de l'affirmation" (*dâ'ira-yi ithbât*), ce qui n'est pas sans rappeler la formule du "*dhikr* de Gürpâni". Si les auteurs *ni matullâhis* analyses par Gramlich expliquent la désignation de ce *dhikr* comme *dhikr-i khafî* par la nécessité de l'accomplir "à l'abri des non-initiés" (*ikhtifâ az ghayr*), il s'agit peut-être d'une interprétation abusive du mot *khafî*; mais on ne voit pas pourquoi ce serait "probablement une *Fehlbezeichnung*" (R. Gramlich, *ibid.*). Cela dit, il va de soi que, si le *dhikr-i câhâr-darbî* est depuis Simnâni un *dhikr* plus ou moins "silencieux", tout *dhikr-i khafî* n'est pas un *dhikr-i câhâr-darbî*.

130. Cf. *supra*, p. 14, n. 62. Pour une analyse du témoignage de Shâh Mîr tel que présenté par Qushâshi (*Simt* p. 155-158), cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih*, p. 202s et R. Gramlich, *Derwisch-orden* (Zwei), p. 401 et les notes 2265 et 2269 en pp. 396-97). Shâh Mîr (cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* S 2, p. 67) est selon Qushâshi (*Simt* p. 145ss.) le petit-fils et disciple du Hâfiz Nûruddîn Abu'l-Futûh Aḥmad b. 'Abdillâh b. Abi'l-Futûh b. Abi'l-Khayr b. 'Abd-al-Qâdir al-Ḥakîm, dont les chaînes initiatiques remontant à Isfarâyînî sont les suivantes: A) Taqiyuddîn Muḥammad al-Khunji — Jamâluddîn Ibrâhîm b. 'Abdissalâm (al-Khunji, oncle paternel du précédent) — al-Hâjj Aminuddîn 'Abdussalâm al-Khunji (père du précédent) — Isfarâyînî. B) Jamâluddîn Yahyâ as-Sijistânî — Sharafuddîn al-Ḥasan b. 'Abdillâh al-Ghûrî — Simnâni — Isfarâyînî. Notons encore que Qushâshi s'appuie également sur le témoignage d'un certain Tâjuddîn 'Abdurrahmân b. Shihâbiddîn Mas'ûd b. Muḥammad al-Murshidi al-Kâzarûnî, pour corroborer celui de Shâh Mîr. Ce personnage quelque peu obscur (XI^e /XVII^e siècle d'après Gramlich, *ibid.* p. 518) semble être un contemporain non pas de Qushâshi, mais de Shâh Mîr (donc VIII^e /XIV^e siècle), puisque comme ce dernier, il dit avoir reçu l'initiation de la part du Hâfiz Nûruddîn Abu'l-Futûh (cf. *Simt* pp. 146, ult.-147,1; 149,10-11; 157,11 et 13).

131. Qushayrî, *Risâla*, Le Caire 1379/1959, p. 168, 22-23. Cf. aussi les textes réunis par M. Molé, *La Danse extatique en Islam, Sources Orientales* 6, Paris 1963, pp. 145-280, notamment p. 176ss, ainsi que l'analyse magistrale du phénomène, donnée tout récemment par F. Meier, *Abu Sa'îd* pp. 196-266.

132. Najm-i Râzi, *Mirşâd* pp. (146) 263 et surtout (205-06) 364-66. Simnâni, *Risâla mâ lâ budd fî'd-dîn*, ms. Istanbul, Essad Effendi 1431, foll. 56b-62b.

133. Sur ce *ḥadith qudsî*, voir H. Ritter, *Das meer der seele...*, Leyde 1955, p. 560.

134. La source de cette parole nous échappe. Le "fumier" est, pour Isfarâyînî, l'existence terrestre (*al-wujûd al-basharî*), c'est-à-dire le corps humain. "En effet, dit-il, dans l'absence de l'impact divin et de l'effort mystique..., les corps sont des fumiers. Mais si les corps sont illuminés par les lumières de l'Esprit et resplendissent par les lueurs provenant du Mystère et des vraies théophanies, alors ils deviennent une mine de la gnose." (*Annexe A*, III, 15).

135. Allusion au célèbre *ḥadith qudsi* connu sous le nom de *ḥadith an-nawâfil*, interprété ici en fonction du *samâ'*. Cf. Qushayrî, *Risâla*, p. 37,29.

136. *Mirşâd* p. (158) 284s.

137. *Tamhîdât* pp. 9 et 30.

138. *Tuḥfat al-barara...*, Chapitre IV (ms. Berlin 1827, fol. 14a).

139. *Mirşâd* p. (151) 273.

140. *Kashfal-maḥjûb* éd. Zhukovskij, Leningrad 1926 (réimpression Téhéran 1336 h.s.), p. 62,9; trad. Nicholson p. 55.

141. On sait que l'incapacité du *majdhûb* d'être un guide de la Voie fut affirmée par Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 95); de fait, c'est l'opinion énoncée déjà par Aḥmad-i Ghazâlî (*K. at-tajrid fî kalimat at-tawḥîd*, Le Caire 1379, pp. 61-65, où l'on trouve la

تمامتر کشد تا پشت و گردن راست شود، در اینجا اندک وقفه بکند، اما وقفه فعلی نه لسانی. قسم دوم: دوش چپ را بر (با ۹) سر و گردن با (بر ۹) سر دوش راست برید و مجموع خواطر و محجب با وجود میت هاکی محمود بقوت لا اله الا الله و بقوت ولایت شیخ پس پشت اندازد، تا اینجا یاد شیخ را محافطت کند. بعد از آن یاد شیخ با یاد حق دهد. قسم سوم: بقوت دوش راست با ذکر الله با هیبت و تعظیم تمام بر سر دل نهند و الف الله با نفی خواطر میکشد. چون خواطر غلو کند با سر ذکر رود.

127. *Čihil majlis fol. 45b,6-8 (majlis 13 in fine):*

دیگر فرمود که گاه باشد که دل از ذکر نفور کند، و در آن وقت ذکر دو ضربی باید گفت بتجلیل تر، تا نمود عرامه او بدل رسد. اما هرگاه که نفور نباشد، چهار ضربی بهتر بود، که در و شد و حد بیشتر است.

Le rapport établi ainsi par Simnāni entre le *dhikr-i ħahār-darbi* et le *dhikr-i du-darbi* correspond exactement à celui établi par Najm-i Rāzi entre le *dhikr* du coeur et le *dhikr* de la langue (*supra*, n. 119).

128. Si cette identification du *dhikr-i ħahār-darbi* avec le *dhikr-i khaṣī* peut sans doute remonter à Simnāni lui-même (pour le vérifier, il faudrait consulter son *Bayān adh-dhikr al-khaṣī* (ms. Nuru Osmaniye 5007, 113a-122b), elle est en tout cas présupposée par Ibn ul-Karbalā'i, puis par Najibuddin Ridā-yi Tabrizi (ob. ca. 1080/1669) et encore par les auteurs *ni-matullāhīs* Majdhūb'alishāh-i Hamadāni (Kabūdarāhangī, ob. 1238 ou 39/1823 ou 24) et Ma'ṣūm'alishāh (ob. 1344/1926); cf. la note suivante.

129. Ibn ul-Karbalā'i, *Rawḍāt* vol. 2, p. 300s. L'auteur complète sa description en ajoutant qu'en retraite (*khalwat*), il faut pratiquer "le *dhikr* silencieux mais vigoureux marqué par l'accentuation de la négation et de l'affirmation" — c'est-à-dire le *dhikr* de Gūr-pāni selon la formule de Simnāni, cf. *supra*, n. 125 —, pour ensuite citer des arguments avancés par 'Alī-i Hamadāni en faveur du *dhikr-i khaṣī*. Il en résulte, encore une fois, que ce *dhikr* "silencieux" est particulièrement approprié à la retraite, étant donné qu'il y a de l'hypocrisie à s'enfermer dans une maison tout en attirant l'attention des gens de la rue sur le fait qu'on accomplit le *dhikr*. Remarquons toutefois qu'Ibn ul-Karbalā'i ne parle ni d'un *dhikr* absolument silencieux, ni de la retention du souffle, comme ce sera le cas dans les descriptions postérieures du *dhikr-i ħahār-darb* (ou *-darbi*). On trouve en effet chez Najibuddin-i Tabrizi l'éloge, en forme de trois quatrains, d'un *dhikr-i khaṣī* accompli avec retention du souffle (*pās-i nafas*), et dont les quatre mouvements sont essentiellement ceux décrits par Ibn ul-Karbalā'i. Comme Tabrizi distingue en outre deux sortes de *dhikr-i khaṣī*, celui de la langue, prononcé à voix basse, et celui accompli intérieurement, donc absolument "silencieux", il semble bien que ce soit le second qu'il a en vue; mais en l'identifiant d'autre part avec un *dhikr-i tarbi'*, expression qu'il dérive de *murabba' nishastan*, il le confond avec le *dhikr* prononcé à voix basse tel que décrit par Najm-i Rāzi (*Nūr al-hidāya*, Shirāz 1336 h.l., pp. 246-53 = Téhéran 1365/1325, pp. 213-19). Enfin, une description très claire du *dhikr-i ħahār-darb* absolument "silencieux" et accompli avec retention du souffle est fournie par R. Grämlich, *Derwischorden (Zwei)*, p. 401ss., d'après Majdhūb'alishāh et Ma'ṣūm'alishāh. Il en résulte que les quatre mouvements de la tête

120. Lire *zabân* [wa]jân en p. 147,1-2. C'est la formule de 'Ali-i Lâlâ (*Wasīyat* dans les marges du ms. N, p. 1035), que notre texte (pp. 146,20 - 147,4 *mikunad*) reproduit presque mot pour mot. Quant aux formules de Kubrâ et Najm-i Râzî, cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 203.

121. Cf. notre article *Khalwa* in E.I.².

122. L ras 137b,8-10.

123. *Miršād* p. (150s.) 272s., passage analysé par F. Meier, *Die Fawâ'ih* p. 203. R. Gramlich (*Derwischorden Zwei*, p. 398ss.) y verrait une description de ce qui sera connu plus tard comme le *dhikr naqshbandi*, c'est-à-dire un *dhikr* accompli "en trois mesures". C'est ce que l'on pourra dire avec plus d'assurance du *dhikr* d'Isfarâyini, comme nous le verrons tout à l'heure.

124. Description dans *Faql at-tariqa*, relevée et traduite par F. Meier in *W.Z.K.M.* 52, 1953, p. 164, n. 2. Même description, avec la précision que *Lâ* doit être extrait du nombril: *Traité acéphale* (cf. *supra* n. 61) 363b,4-10, ainsi que *Mâ lâ budd* 45a,16-18. Là-même (45a,21-23), Simnâni recommande, de plus, la retention du souffle (*ḥaṣr-i nafas*) "autant que possible, car cela augmente la chaleur du *dhikr* et fait parvenir son effet plus rapidement au cœur."

125. *Al-'urwa* 99b,1-ult. et 101b,3-7 (cf. *Correspondance*, introd. p. 11s. et n. 33).

126. *Khurramâbâdi*, f. 82 gauche,4-11 et 83 droite,12-84 droite,12:

مشايخ نیز در باب ذکر مذاهب دارند، اما طریقهٔ شیخ ما سلطان
المشايخ والعقدين سر الله في العالمين نور الحق والدين عبد الرحمن
بن محمد بن محمد الاسفرايني قدس الله سره ورضي عنه ذکر خفي
[بود،] که آن بر نفس دشوار تر - أجبرك على قدم تعبك - و اگر
برای دور تر است. اگر چه این ضعیف ذکر بلند بسیار گفته است،
اما در تصفیة باطن و تصرف و نفوذ و لذت با ذکر خفی نسبتی ندارد.
پس در بیان و شرح این قسم باید کوشید... و قانون این ذکر که
آن مشایخ بجا آورده است سه قسم است: قسم اول: هر یک نشستن
و پای راست را بر پای چپ نهادن و دست چپ را بر پای راست
دست راست را بر سر دست چپ و روی بقبله و صورت شیخ خود را
در مقابله بداشتن، این برای آنکه دل شیخ او بادل شیخ خود همچین
مسلسل با مصطفی صلی الله علیه و سلم تا بحضرت عزت عز اسعد متصل
است، من القلب الى القلب مرونه... و دیگر همچین صورت خاکی خود را
میت در نظر آورد، تا خواطر که آلت نفس و شیطانست. بیخ میست
کند، و بآنندک قوتی قلع تواند کرد و حواس ظاهر و باطن او مکلف
جمع گردد و حجب خواطر میان ذکر و دل نماند و ذکر بر دل افتد.
چون صورت شیخ و صورت خاکی خود میت در نظر داشت، مجموع
حجب خواطر را آن شیب ناف بکلمة لا اله الا الله باهیت و تعظیم

104. *Čihil majlis* 161b,6-162a,4 = Jâmi, *Naf.* p. 438s.
105. Jâmi, *Naf.* p. 487. Cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 72
106. 'Aynulquḍât, *Tamhidât*, p. 32s.; Abūḥaṣṣ-i Suhrawardī, *'Awârif al-ma'ârif*, Beyrouth 1966, p. 217; Kubrâ, *Risâlat as-sâ'ir* éd. Molé p. 55. Avant Isfarâyinī, l'interprétation par voie de correspondance était pratiquée par Kubrâ et Baghdâdī; cf. F. Meier, *Ein briefwechsel...* in *Mélanges...* Corbin p. 324ss.
107. *Naf.* p. 438
108. Sur cette tradition, voir les références données par R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)*, p. 27, n. 100. Voir aussi notre étude, *Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Râzī (ob. 654/1256)*, à paraître dans *Eranos-Jahrbuch* 46, 1977.
109. L'influence de Najm-i Râzī se manifeste ici jusque dans les détails de l'expression (cf. *Mirṣād* éd. Riyâḥī p. 2, ult.)
110. Cf. 'Aynulquḍât, *Tamhidât* p. 93s.
111. On fait généralement remonter la tradition des "quatre morts" à Ḥâtīm al-Aṣamm (ob. 237/851-52; cf. 'Abdurrazzâq-i Kâshânī, *Iṣṭilâḥât aṣ-ṣūfiya* s.v. *mawt*, ainsi que les références données par F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 124). Les quatre vertus "exigées par Junayd" selon notre texte sont en réalité celles préconisées par Sahl at-Tustarī (*Tafsīr*, Le Caire 1329 h.l., p. 46; cf. Makkī, *Qūt* I, p. 195; Ibn 'Abbād ar-Rundī, *Sharḥ 'ala'l-ḥikam al-aṭā'iya*, Le Caire 1287 h.l., I, p. 20). Comme le dit Suhrawardī (*'Awârif* p. 223), elles constituent le fondement du soufisme selon les *mashâyikh* en général. Quant à la première des deux traditions sur la vertu de la faim, anonyme dans notre texte, elle émane également de Jésus selon Makkī, *Qūt* I, p. 195 et 'Aynulquḍât, *Nāmahā* éd. Munzawi et 'Usayrân, vol. 2, Beyrouth 1350 h.s., p. 107.
112. Cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* pp. 48ss., 93ss. et 248, où l'on trouve des références à Baghdâdī, Dâya (Najm-i Râzī), Simnânī et Badakhshī. Khurramâbâdī (feuilles 87-120) en traite également. D'un auteur à l'autre, voire d'une oeuvre du même auteur à l'autre, l'ordre des "conditions" peut d'ailleurs varier considérablement.
113. *Die Fawā'ih* p. 201
114. Formules provenant sans doute de Kubrâ (*Risâlat as-sâ'ir* éd. Molé p. 46, 6-7). Cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 159.
115. L'idée que l'âme "pacifiée" (*an-nafs al-muṭma'inna*), c'est-à-dire l'âme purifiée au plus haut degré et transformée par l'oeuvre mystique, n'est autre que le "cœur" (*qalb, dil*), fait partie de la doctrine de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 159ss.), et notre Isfarâyinī la réaffirme à plusieurs reprises (cf. notamment le texte ici pp. 87,20-88,4).
116. Si *ṭabī'at* représente la nature "ténébreuse" de l'âme, en revanche, *jibillat* (texte p. 117,5) est sa nature foncièrement théophanique. Cf. aussi *jibillat-i rūḥānīyat* dans le texte cité ici n. 101.
117. Lire, en p. 129,7, *ma'rifat* au lieu de *maghfīrat*.
118. Phénomène décrit par 'Ammâr al-Bidlīsī et Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Fawā'ih* p. 213s.).
119. Qu'il faille abandonner le *dhikr* de la langue lorsque le cœur se met à le "prononcer", mais revenir au *dhikr* de la langue dès que le cœur s'en démet, c'est la règle formulée déjà par Najm-i Râzī (*Mirṣād* éd. Shams ul-'urafâ, Téhéran 1336/1377, p. 154 = éd. Riyâḥī p. 277s.; cf. R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* p. 381). Quant à l'"espace situé entre les deux sourcils", cf. les allusions de Kubrâ, *Faw.* 57 et 66 (F. Meier, *Die Fawā'ih* pp. 178s., 186s.).

1954, p. 129s.). Simnāni l'admet également sous cette dernière forme (*Tadhkirat al-mashāyikh* p. 155.4-8, cf. aussi le texte d'une lettre reproduite par Ibn ul-Karbālā'i, *Rawḍāt* vol. 1, p. 342s.). Cf. encore R. Gramlich, *Derwischorden 'Zuḥ'* p. 171ss.

101. L ras 53a.15-54a.8 (les variantes du ms. British Museum Or. 9725. 140a-b entre parenthèses):

و جمهور مشايخ چنين گفته اند كه تقوى بستر انرا ما سوى الله پرهيز پيداست
... پس هر كه بدین صفت موصوف تر، صوفی تر، و هر كه صوفی تر،
متقی تر، و هر كه متقی تر، خایف تر، و هر كه خایف تر، عالم تر، و هر كه
عالم تر، فاضلتر، و هر كه فاضلتر، قرب او بحق بیشتر؛ و این معانی را
با عالم خاک و آب هیچ وجه نسبت نیست «فاذا نفخ في الصور فلا
أنساب بينهم يومئذ» [س ۲۳ آیه ۱۰۳] «یا نوح إنا نكفك» [س ۱۱ آیه ۴۸].
هر چند این اوصاف با مرتبت بشریت نسبت ندارند،
و انرا اول فطرت نسبت استعداد قبول این صفات در جبلت روحانیت
هر گونه است، و هر كه نسبت بدین اوصاف درست کرد او را نسبت
به محمد درست شد انرا آن جهت كه ابوالا و اح است نه ابوالاشباح...
مع هذا چون ما این دو معنی را بحقیقت در امام جعفر رضی الله عنه درست
می یابیم، هم نسبت روحی و شبحی با هم منضم، و هم پیوند جان و دل
با آب و گل مضاف، او فاضلتر، و العلم عند الله. اما ندانم تا مفضل و
مخرج را غرض چیست؛ اگر غرض تفضیل و ترجیح اهل شیعت است بر
سنت و جماعت، كلا و عا مّا انین تفضیل و ترجیح! امام جعفر انیشان
بیزار، تا (با) علی و محمد، صلوات الرحمن علیهم. انرا کما معلوم شده
است كه مذهب ایشان مذهب امام جعفر است رضی الله عنه؛ اگر
روایات (+ ایشان) بصحت مقرون بودی، لانرا آمدی كه اكابر متصوفه
با جمعه شیعی بودندی، انرا معروف تا جنید و انرا جنید تا ابوعلی كاتب
تا احمد غزالی تا ابو نجیب تا نجم الدین كبری تا درویشان همچنین
طریقت واضح متواتر مسلسلست تا (-تا) بجعفر و انرا جعفر تا محمد
مصطفی علیه السلام.

102. Les Kubrawīya entre sunnisme et shī'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire, in: *Revue des Études Islamiques* 1961, p. 106.

103. Voir H. Corbin, *En Islam iranien* Tome III, Paris 1972, pp. 149-213 et *Histoire de la philosophie islamique* I, Paris 1964, pp. 56, 141, 217, 300, 303.

که در جهان کس اثر او نشان نداد. این بارگاه حضرت عظمت بسیمرخ
سلطنت خطاب آمد که این شاخ مبارک اسلام بر خیز و بر شجرهٔ غیبیه
کفر آهرام گیر تا ما اظهار جان (حال؟) مجبان حضرت جلت کنیم و این
قاصدان خون اولیای خود دیت طلبیم!... چون سلطنت در دایره
کفر قدم عزت بر مرکز ظلم نهاد، نود سال بگشت که برگاه کفر سر
بنقطهٔ اول باز نهاد. بعد از نود سال سلطنت ما طاقت طاق آمد،
آهرام این و منتفی گشت، بحضرت جلت پناهید و بنالید، گفت: الهی!
من بندهٔ ما اول با انبیا صحبت فرمودی، نور عدل مرا با نور نبوت
امتزاج دادی!... نود سال شد که این دولتها همروم!... برحیی
و کریمیت که بخش و بخشای، و این سیمرخ سلطنت ما این
کفر آشیان ظلمانی خلاص ده و در هوای عالم مسلمانی پروان ده!

95. Selon *Tārikh-i Ūljāyū* p. 100. D'après d'autres sources (cf. B. Spuler, *Die Mongolen* p. 190), ce fut plutôt en 710 h.

96. *L makt* 36b,1-2. Cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* S I, p. 620.

97. *L ras* 169a-171b (*Yanbū* 79; le passage en question 169b,6ss.). La lettre ayant été écrite en 697h., le destinataire en est probablement l'émir Sūlāmish (cf. Spuler, *Die Mongolen* pp. 17 et 354).

98. Entre les degrés de certitude typifiés par Abūbakr ('ilm al-yaqīn) et 'Alī (*ḥaqq al-yaqīn*), il y a 'ayn al-yaqīn, typifié ici par Hāritha qui avait une connaissance des choses cachées (du Paradis, de ses habitants etc., selon le célèbre "ḥadīth de Hāritha"), comme si (*ka'annī*) il les voyait. L'opposition Abūbakr/Hāritha est classique en soufisme; mais c'est Abūbakr qui l'emporte pour un Hujwīrī (*Kashf al-maḥjūb*, trad. R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial Series vol. 17, 1911, p. 229. Une variante du "ḥadīth de Hāritha" *ibid.* p. 33s.). Rūmī remplace Hāritha par Zayd (*Mathnawī* I, v. 3500). Quant à la parole *law kushifa...*, les manuels classiques du soufisme l'attribuent généralement à 'Amīr b. 'Abd Qays au lieu de 'Alī (cf. *Correspondance* p. 123).

99. *L makt* 9a, 19-20:

قال علی بن ابی طالب، رضی الله عنه، لم اكن لاعبد رباً لم امره. فاشارة
به، رضی الله عنه، [بقوله] انی اعلم الباطن، وهو تحقق اليقين.

La première des deux sentences est bien connue. Elle est de 'Alī selon Kulaynī, *Al-uṣūl min al-kāfi* éd. Ghaffāri, Téhéran 1381 h.l., I, p. 98, ainsi que selon Sarrāj, *Kitāb al-luma* éd. R. A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial Series vol. 22, 1914 (= 1963), p. 350. Tirmidhi al-ḥakīm l'attribue cependant à Muḥammad al-Bāqir (*Al-farq bayn aṣ-ṣadr wa'l-qalb...* éd. N. Heer, Le Caire 1958, p. 63).

100. Cet *isnād* se trouve déjà dans *Asrār at-tawḥīd* p. 36,4 où il fait partie de l'affiliation d'Abū Sa'id concernant la première *khirqa* (cf. *supra*, n. 44). Les soufis shī'ites duodécimains le font remonter généralement de Ma'rūf non pas à Ja'far, mais à 'Alī-i Ridā (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*², Paris

یاسب بخدائی خدائیت و آنگاه بکمال پادشائیت، چون بنده تو
سعدالدین محمد ساوچی اسعده الله فی الدارين نفس نیامندی ان
معدن صدق در مسجد فنا ی دل بصحن صفا رسانیده و
خلاصه عقیدت را بصفت ابرادت در حق بنده حقیر فقیر تو
نسبت داده ...

L *makt* 40a-55a: lettre contenant toute une prophétologie ésotérique (cf. *infra*, n. 185), écrite selon le copiste "en 707 ou plus tard".

87. Le vizir est également décrit comme grand ami des soufis et théologiens dans *Tārikh-i Ūljāyū* éd. M. Hamblī. B.T.N.K. no. 313, *mutūn-i fārsī* no. 40. Téhéran 1348/1969, p. 128.

88. L *makt* 24b-27b: lettre contenant entre autres l'idée de l'homme microcosme, ainsi que le motif des quatre *khāṭir*, appelées "armées" comme dans le *Kāshif al-asrār* (K. 65).

89. Cf. *supra*, p. 2 les notes 4 et 5.

90. L *ras* 58a-72a, intitulée *ila's-sultān*. Cf. *supra*, n. 39 et *infra*, n. 94.

91. L *makt* 61b,1-66b,6, en arabe; version persane abrégée in L *ras* 160a,2-162a,9 (= *Yanbū* 69).

92. L *makt* 64b-65a (L *ras* 161a-b). La référence à Ardashir-i Pāpakān est traditionnelle: cf. *Marmūzāt-i Asadī*, note de l'éditeur en p. 164. Ghazālī cite *ad-dīn wa's-sultān tau'amān* et la sentence sur la religion comme fondement, comme deux dictons anonymes (*Al-iqtisād fī'l-i'tiqād*, Ankara 1962, p. 236. Cf. H. Laoust, *La politique de Ghazālī*, Paris 1970, p. 237).

93. Texte dans Ṣadr (cf. ici n. 5), p. 36s.

94. L *ras* 58b,1-8/59a,18-59b,1/59b,16-18/60a,11-17/60a,19-60b,5/60b,12 et 13-15:

مدت ده سال شد، کمتر یا بیشتر، که سلطنت ان حضرت جلالت،
عز اسمه، محلی می طلبید با نوام اسلام منور و بحقایق ایمان مزین،
نمی یابد تا مسیهر غ سلطنت بر شاخ مبارک شجره ولایت قرار
گیرد. و اگر سلطنت بعالم ولایت در نیابد و انهن محل مطلوب
بمحصول نیبوندند، محلی بجوید بدین اوصاف موصوف. همانا گویند:
اینجا لفظ ولایت معنی ندارد. نه نه! هر چیزی را اصل است. اصل اسلام
و ایمان ولایت است، و اسلام و ایمان شعب او... اول که سلطنت
قدم ان دایره اسلام بیرون نهاد، ثوبت سلطنت در دایره سلطان
محمد تکش بود... چون ظلم بطرف خواص تعلق ساخت، سلطنت
را آمارم نماند، و آن واقعاً سلطان مشایخ ابو سعید مجدالدین
بغدادی بود... چون خون مبارکش با ذکر حق آمیخته بود، حضرت عزت
آنها بر خاک ذلت نپسندید، بنیاد سلطنت او را ان بلخ بر کند چنان

68. Ms. Aya Sofia 1838, 2 = microfilm Univ. Téhéran *majmû'a* F 373, 2 = photocopie Univ. Téhéran no. 701, feuilles 78-135.
69. Texte ici pp. 133,14-134,7 = Khurramâbâdi f. 117 gauche,12-f. 118 gauche,6./Ici pp. 134,9-11 et 135,1-2 = Khurramâbâdi f. 120 droite,6-9 et 12-13./Ici p. 147,7-18 = Khurramâbâdi f. 118 gauche, 6-f. 119 droite,9 (avec de légères variantes).
70. Khurramâbâdi f. 78 droite,5ss. et f. 82 gauche,5-11. Sur le *dhikr-i khafî*, voir *infra*, les notes 126-29.
71. 'Abdurrahmân b. Muḥ. b. 'Abdurrahmân al-Isfarâ'îni achevait sa copie de la *Tuḥfat al-barara* de Majd-i Baghdâdî le 13 Jumâdâ I 791 (ms. Istanbul, Karacelebi 353, 77a; pas dans Brockelmann). La copie du traité acéphale de Simnâni (*supra*, n. 61) fut achevée le lundi 26 Ṣafar 752 "dans le *khânqâh* de Nûruddîn 'Abdurrahmân-i Isfarâyîni sous (*fî zill makhdûmi*) Nûruddin 'Abdurrahmân *uth-thâni*".
72. *Naf.* p. 450
73. Cf. *Marmûzât-i Asadî*, introd. angl. p. 7s.
74. *Târikh-i Waṣṣâf al-ḥaḍrat...* ta'lif-i Fadlullâh b. 'Abdullâh-i Shirâzî, lithogr. Bômbay 1269 h.l. (= offset Téhéran 1338 h.s.), p. 110. Sur ce *shaykh*, voir aussi *Correspondance*, introd. p. 9.
75. Cf. F. Meier, *Die Fawâ'id* p. 42; S. Nafîsî, *Kunjkâwihâ* p. 28ss.
76. *Tanqîḥ al-abḥâth li'l-milal ath-thalâth* éd. M. Perelman, University of California Press, 1976. Cf. Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith al-jâmi'a...* éd. M. Jawâd, Baghdâd 1351 h.l., p. 441s. (année 683).
77. Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith* p. 448 (an 685)
78. Cf. Sayyid Muḥammad-i Mishkât (éd.), *Durrat at-tâj...* taṣnif Quṭbiddîn... Shirâzî I, 1, Téhéran 1317 h.s., introd. p. h.
79. Mishkât *ibid.* (selon Ibn al-Fuwaṭî)
80. L *ras* 42b,1-14; 42b,15-43a,10; 43a,11-58a,12. La troisième lettre est également reproduite par le ms. British Museum Or. 9725, 134a-143b.
81. L *ras* 50a (Br. Mus. Or. 9725, 138a)
82. I, 2 (1340) p. 363
83. Cf. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Leipzig 1939, p. 90
84. Selon *Mujmal-i Faṣiḥî* I, 2 (1340) p. 377, Dastjirdâni aurait "goûté du breuvage de la violence de Ghâzân-Khân" non pas en 695 h., mais le 19 Muḥarram 697/6 novembre 1297. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Londres et Cambridge 1902-24, vol. 3, p. 41 donne le 30 avril 1298. Le père de Simnâni fut exécuté en 696h. selon Ibn al-Fuwaṭî, *Al-ḥawâdith* p. 490; cf. B. Spuler, *Die Mongolen* p. 350.
85. L *ras* 30a-33a: lettre parénétique avec quelques idées soufies (par exemple celle du refus à la fois de *dunyâ* et d'*âkḥira*; cf. K. 75 et Annexe B, 20 et 63)./L *ras* 37b-38b: l'exemple de Simnâni qui avait quitté le grand monde pour être derviche est recommandé./L *ras* 77a-78a: intercession pour un certain 'Izzuddin Dawlatshâh./L *ras* 78a: conseils./L *ras* 171b-172a: lettre adressée au "*Ṣadr-i jahân*".
86. L *ras* 159b-160a (= *Yanbû'* n° 68): "Réponse au Khwâja Sa'duddin, *Ṣâhib-diwân*", contenant un passage sur l'unicité de l'être (voir *infra*, n. 179)./L *makt* 30b-33a: lettre parénétique, attestant au début au vizir le statut de *murîd* d'Isfarâyîni, sous forme de cette prière:

49. *Rawḍāt* vol. 2, p. 220.

50. Selon *Manâqib-i Awhaduddîn-i... Kirmânî*, texte p. 4s., introd. Furûzânfâr p. 16, c'était le *khânqâh* de Ruknuddîn-i Sujâsî (ob. ca. 600/1200). Mais du temps de notre auteur, il y eut apparemment à Baghdâd deux établissements soufis portant ce nom: cf. M. Jawâd, *Ar-rubuṭ al-baghdâdiya wa-atharuhâ...* in *Sumer* X, 2, 1954, pp. 241 et 245.

51. Il eut lieu avant 686h. (cf. *Correspondance*, introd. n. 14).

52. *Silsilat al-awliyâ'* éd. Dânishpazhûh p. 59. "Nûr al-Ḥasan" est probablement corruption textuelle pour Pûr-i Ḥasan (cf. ibid. p. 57, n° 234: *ya'nî Ibn al-Ḥasan*). Mais s'il s'agit de Pûr-i Ḥasan-i Isfarâyînî (cf. *supra* p. 8 et la n. 33), on se demande comment l'expression *fi suḥbatihî* peut s'appliquer à celui qui fut non pas un disciple, mais plutôt un maître de notre Isfarâyînî.

53. Non identifié. cf. *infra*, n. 80.

54. Cf. *Correspondance*, introd. p. 18. Yâqût (*Buldân* 3, p. 338) décrit la *Shûniziya* comme cimetière des "vertueux" (*ṣâliḥîn*) comme Junayd, et mentionne qu'il y existe un *khânqâh* appartenant aux soufis.

55. *Correspondance*, texte B III, 14-15 (pp. 97-98)

56. L *makt* 34b,15-ult. (cf. la note 30 *supra*)

57. Au sujet de la situation matérielle d'Isfarâyînî, notons encore que Simnânî homologua son attitude en *tawakkul* à celle qu'il attribue à Abû Sa'id-i Abî'l-Khayr et Aḥmad-i Khidrûya: il n'hésitait pas à faire des emprunts... (*Āḥil majlis* fol. 148a-b (*majlis* 36).

58. L *ras* 138a,5-9 (dans la partie annulée du testament)

59. L *makt* 34b,3-8

60. L *makt* 35b,ult.-36a,4

61. Simnânî termina sa *Risâla-yi khitâm al-misk* le 9 Dhu'l-qa'da 712 "dans la maison de mon maître Nûruddîn" à Baghdâd (ms. British Museum Or. 9725, 191a). Dans un autre traité (acéphale: ms. Téhéran, Dânishkada-yi ilâhiyât, *majmû'a* n° 14j, 359b-373a), il mentionne (372a,9-11) le fait qu'il avait passé le vendredi 15 Shawwâl 712 dans le *Jâmi'-i khalifa* avec son maître (*makhdûm*).

62. Hyderabad 1327 h., p. 155ss. (cf. *infra*). Sur les branches de l'Ordre *kubrawî*, cf. aussi Trimmingham, *Sufi Orders*, p. 56.

63. Cf. *Der Islam* 50, 1973, p. 71s.

64. Sur cette affiliation "rûzbihânienne", cf. H. Corbin, *Rûzbehân Baqlî Shirâzi... Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, Bibliothèque Iranienne vol. 8, Téhéran/Paris 1337/1958, p. 53 de l'introduction française (avec quelques variantes). Sur la relation Rûzbihâniya/Kâzarûniya, cf. Trimmingham, *Sufi Orders*, p. 15.

65. Cf. Ḥamdullâh-i Mustawfî, *Nuzhat al-qulûb* éd. et trad. G. Le Strange, E. J. W. Gibb Memorial Series vol. 23, I et II, Leyde et Londres 1915 et 1919, texte p. 186, 3, trad. p. 176, n. 2.

66. Texte ici p. 73,9. Simnânî reçoit le même titre dans la dernière lettre qu'Isfarâyînî lui ait écrite (*Correspondance* B.V, 1).

67. Ce nom ne figure pas dans Junayd-i Shirâzi, *Shadd al-izâr...* (éd. M. Qazwinî et A. Iqbâl, Téhéran 1328 h.s.). Il y a, en revanche, en p. 239s. (n° 168), le Shaykh 'Afîfuddîn Isrâ'îl b. 'Abdissalâm al-Khunji, ob. 772 et enterré à Khunj, qui pourrait donc être un fils de notre Khunji. Cf. aussi *infra*, n. 129.

l'affiliation "en *khalwat*" n'est pas retracée dans le texte au-delà de Baghdâdi, mais cette lignée continue quand même par Kubrâ, Ismâ'il-i Dizpûli (= Qasrî), etc., en se confondant ici avec celle reliée à l'obtention de la *khirqa* "principale" (*khirqa-yi aql*; cf. F. Meier, *Die Faw.* pp. 16s. et 34s.), tandis que celle "en *ṣuḥbat*" continue par Kubrâ, 'Ammâr al-Bidlisi, Abu'n-Najib-i Suhrawardî, Aḥmad-i Ghazâlî, etc., c'est-à-dire l'une des deux affiliations 'ammâriennes de Kubrâ (cf. F. Meier, *Die Faw.* p. 19). Si l'"affiliation en *khalwat*" semble être un néologisme de Simnânî, dont le sens n'est pas très clair pour autant (le terme suggère, certes, le genre de communication suprasensible entre maître et disciple que Baghdâdi appelait *khâtir ash-shaykh*, cf. *infra*, p. 29), celle "en *ṣuḥbat*", en revanche, désigne généralement l'apprentissage mystique. En particulier, l'affiliation "en *ṣuḥbat*" est souvent distinguée de celle ou celles aboutissant à l'investiture d'une *khirqa*. C'est ce qui résulte par exemple du fait que dans *Asrâr at-tawḥîd* — ouvrage dont Simnânî s'inspire visiblement (pp. 152, 20-153,3 = *Asrâr*, éd. Şafâ, Thr. 1332, pp. 35, 16-36,3) — la lignée des *pirân-i ṣuḥbat* d'Abû Sa'id est distinguée de celles de sa première et seconde *khirqa*, comme l'a observé R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre*, Wiesbaden 1976, n. 930 en p. 174s. L'affiliation *bi-ṣuḥbat wa khidmat wa ta'addub bi-ân* semble avoir un sens pareil chez Sa'îduddîn-i Farghânî (ob. 699/1299), qui la distingue d'une part des affiliations en *khirqa* et d'autre part de celle en *talqîn-i dhikr* (*Manâhij al-'ibâd ila'l-ma'âd* cité par Jâmi, *Naf.* p. 560ss. Mais notons que l'affiliation en *talqîn-i dhikr* de Farghânî (*ibid.* p. 561) est précisément celle, entre Abu'n-Najib-i Suhrawardî et Junayd, que Simnânî désigne comme *ṭariq-i ṣuḥbat*!) En troisième lieu, il convient de relever ici la distinction faite par Sa'îduddîn-i Ḥamûya entre *nisbat aṣ-ṣuḥba* et *nisbat al-khirqa*, encore que la première désigne ici une relation nettement ésotérique: son ancêtre Muḥammad b. Ḥamûya (ob. 530/1135-36) aurait été le disciple de Khidr en *ṣuḥba*, mais le disciple de Fârmadî (ob. 477/1084-85) en *khirqa* (*ijâza* citée par Ḥaydar-i Âmulî, *Al-muqaddama min kitâb naṣṣ an-nuṣûṣ* éd. H. Corbin et O. Yahya, Bibliothèque Iranienne vol. 22, Téhéran/Paris 1352/1974, p. 220s. La même double affiliation de Muḥammad b. Ḥamûya est d'ailleurs fournie par Ibn Abi Usaybi'a qui reçut la *khirqa* de la part d'un autre descendant, le shâfi'ite Ṣadrud-dîn Abu'l-Ḥasan b. 'Umar b. Muḥammad b. Ḥamûya (ob. 617/1220-21): cf. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, p. 261s.

45. *Tadhkirat al-mashâyikh* p. 154, 11-14. Sur la *khirqa-yi tabarruk* voir R. Gramlich, *Derwischorden (Zwei)* n. 929 en p. 173s. A la différence de la "*khirqa* principale" (*khirqa-yi aql* ou *khirqa-yi irâdat*), celle que l'on obtient comme "bénéfice spirituel" ne compte pas comme signe d'initiation *stricto sensu*. Najmuddîn-i Zarkûb (ob. 712/1313) considère comme "principale" (*aql*) la *khirqa* donnée par le "*shaykh* d'engagement" (*shaykh-i tamassuk*), c'est-à-dire le premier maître (*pir-i awwal*): il en distingue non seulement la *khirqa-yi tabarruk*, mais encore une *khirqa-yi takhalluq*, les deux étant données à titre complémentaire par d'autres maîtres (*Rasâ'il-i jawân-mardân* éd. M. Şarrâf avec introd. analytique par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne vol. 20, Téhéran/Paris 1352/1973, texte p. 197, trad. p. 76). Il est évident, cependant, que l'obtention d'une *khirqa-yi tabarruk* peut en elle-même comporter une valeur initiatique, puisqu'on en fait le symbole d'affiliations indépendantes. De plus, ce qui est une affiliation en *khirqa-yi tabarruk* pour les uns, peut en être une en *khirqa-yi irâdat* pour les autres. Ainsi, la lignée reliant Abu'n-Najib-i Suhrawardî par sa famille (père, oncle, grand-père, puis Aḥmad b. Siyâh et Mamshâd ad-Dinawarî, et non par Aḥmad-i Ghazâlî etc.) à Junayd, fait partie de l'affiliation en *khirqa-yi tabarruk* de Kubrâ, mais de celle en *khirqa-yi irâdat* de Farghânî (cf. Ibn ul-Karbalâ'i, *Rawḍât* vol. 2, p. 308 et *Tadhkirat al-mashâyikh* p. 153, 18-154,3 pour Kubrâ, et Jâmi, *Naf.* p. 560, 12-21 (texte à corriger) pour Farghânî).

46. Ce sont les deux affiliations 'ammâriennes de Kubrâ, mentionnées dans les deux notes précédentes.

47. *L. makṭ* 7b,4-8.

48. Ibn ul-Karbalâ'i, *Rawḍât* vol. 2, p. 299.

Khwārazmshāh Muḥammad b. Takash¹ est incertaine: contre celle indiquée par Simnānī, à savoir le 29 Jumādā II 616 / 11 septembre 1219, on fait valoir plusieurs arguments, et l'hypothèse d'une date plus reculée semble maintenant s'imposer. Ajoutons ici le fait que dans la lettre que nous venons de citer, Isfarāyīnī parle de la mise à mort de Baghdādī comme ayant été la cause d'une période de 90 ans d'incroyance (*kufr*) et d'injustice (*zulm*), pendant laquelle le "pouvoir" (*salṭanat*) s'était séparé de l'Islam. Étant donné que cette "séparation" prit fin en 694 h., avec la conversion de Ghāzān-Khān, à laquelle notre auteur fait également allusion en précisant qu'il écrit "environ dix ans depuis que le pouvoir cherche (à nouveau) à se manifester dans un lieu illuminé des lumières de l'Islam", il semble évident qu'il compte à partir de 604/1207-08, et qu'il écrit environ cent ans plus tard. Cf. les textes cités *infra*, en n. 94.

40. Selon Husayn-i Khwārazmī (cité par F. Meier, *Die Faw.* p. 44) et Jāmī (*Naf.* p. 435). Najm-i Rāzī était un disciple de Kubrā; mais Jāmī précise que Kubrā avait confié son éducation à Majd-i Baghdādī. Son cas serait donc analogue à celui de 'Alī-i Lālā. Cependant, Najm-i Rāzī lui-même ne parle que de Baghdādī comme de son maître. Faut-il en conclure, comme le fait M. Riyāḥī (*Miršād*, introd. p. 45s.), que Baghdādī et ses disciples "se détournèrent finalement" de Kubrā? Pourtant, la place de Kubrā comme fondateur de l'Ordre se manifeste par exemple dans le fait que notre manuscrit *L ras* se termine (fol. 176a,14-176b,10) par la citation de trois prières (*du'ā*) arabes, dans l'ordre suivant: une prière du Prophète en guerre, une prière de 'Alī en *khalwat*, et une prière de Kubrā, *abu'l-mashāyikh*, à prononcer après l'initiation au *dhikr*.

41. *Āṭhil majlis* fol. 158b,6-159a,3; cf. Jāmī, *Naf.* p. 437s. (citation abrégée. Lire: *har ki bā khāmūshi-i Aḥmad dar-sāzad, ānci az Junayd wa Shibli yāfta and, az-ū dar-yābad* (ms. *dar-yāband*)). Dans le même contexte (fol. 158b,1-6, omis par Jāmī), Simnānī admet qu'il ne possède pas non plus un tel diplôme de la part d'Isfarāyīnī: ce dernier l'aurait désigné comme son successeur en faisant le geste, un jour en entrant au *khānqāh*, d'enlever les souliers de Simnānī pour les replacer face à la *qibla*. Quant à Sa'duddīn-i Ḥamūya (ou Ḥammūya, etc.; voir, sur ce nom de famille, Sa'id-i Nafīsī, *Khānadān-i Sa'duddīn-i Ḥamūy*, in *Kunjkāwīhā-yi 'ilmī wa adabī*, Téhéran, Publications de l'Université n° 83, 1329 s., pp. 6-39, ainsi que F. Meier, *Abū Sa'id* p. 322s., n. 22), il possédait, lui, une *ijāza* de la part de Kubrā (le texte en est conservé dans le ms. Aya Sofya 2058, fol. 215b, d'après F. Meier, *Die Faw.* p. 42). On a fait de Ḥamūya pieusement un ami et "co-disciple" de Baghdādī, mais sa tendance shī'ite et spéculative représente un courant de la pensée *kubrawīe* qui s'accorde difficilement avec l'orthodoxie prononcée d'un Baghdādī et des siens. En tout cas, Baghdādī trouvait à l'occasion des mots très acerbes à l'égard de "Pisārān-i Ḥamū'i" (lettre publiée par Dānishpazhūh, *Khirqā-yi hazār-mikhī* p. 170), et Simnānī, qui admirait Baghdādī, se prononçait plusieurs fois contre Ḥamūya (cf. encore *infra*, n. 186).

42. *Āṭhil majlis* fol. 156b,5-9 (*majlis* 39) = Jāmī, *Naf.* p. 438.

43. Comme l'a montré F. Meier (*Abū Sa'id* p. 455ss.), il faut entendre en général par *khānadān* les descendants, la "famille maraboutique" d'Abū Sa'id plutôt que sa famille spirituelle (corriger la traduction K. 49). Il reste cependant qu'Isfarāyīnī voulait y adhérer en tant que *murīd* (*irādat bi-khānadān*), et en invoquant la "force spirituelle" (*niyat*) reliant le descendant à la tombe de son ancêtre. Quant au rasement de la tête, symbole, entre autres, de repentir ou d'initiation (cf. *Coran* 48:27), on sait que ce rituel connu surtout des groupements *qalandar* fut également pratiqué par d'autres (cf. F. Meier, *ibid.* p. 501ss). Awhāduddīn-i Kirmānī (ob. 635/1238) semble y avoir attaché beaucoup d'importance (cf. *Manāqib* éd. B. Furūzānfar, Téhéran, B.T.N.K. n° 302, *mutūn-i fārsī* n° 38, 1347/1969, introd. p. 41s.). Simnānī, après avoir été initié au *dhikr* par Akhi Sharafuddīn, se rase la tête et se met en route, portant de vieux vêtements derviches, pour se rendre auprès d'Isfarāyīnī (cf. *Correspondance*, introd. p. 12).

44. *Tadhkirat al-mashāyikh* pp. 152, 11-14; 153, 8-9; 154,15-155,3. Assez curieusement,

al-awliyā' cité par al-Qurrā'i dans *Rawdāt* vol. 2, p. 591 = éd. Dānishpazhūh in *Mélanges... Corbin* p. 58), ce fut "Samedi, le 29 Rabi' II 667" / 5 janvier 1269, date qui paraît plus digne de confiance, car ce jour était, de fait, un samedi.

33. Un Shaykh 'Izzuddīn Pūr-i Ḥasan d'Isfarāyīn est mentionné sous le n° 789 dans le *Haft Iqlim* d'Amīn Aḥmad-i Rāzī (cf. H. Ethé, *Cat. of the Persian Mss. in the Library of the India Office*, vol. 1, col. 435). Un distique attribué à Pūr-i Ḥasan-i Isfarāyīn est cité par Dihkhudā, *Amthāl u ḥikam*, Téhéran 1339 h.s., vol. 1, p. 269. Cf. encore *infra*, n. 52.

34. Déjà Qushayrī cite une tradition selon laquelle Satan tombe par terre quand il s'approche d'un homme dont le cœur est occupé par le *dhikr* (*Risāla*, Le Caire 1379/1959, p. 112). En revanche, selon Majd-i Baghdādī, c'est le cœur du *shaykh* qui protège le débutant (voir *infra*, n. 137).

35. Amir Iqbāl-i Sijistānī, *Āḥil majlis*, ms. de la Bodleienne n° 1446 persan, fol. 156b,9-10 (*majlis* 39), cité par Jāmī, *Naf.* p. 437, sous la forme '*ajab mardī dhākir*'. Selon Nūrbakhsh (*Silsilat al-awliyā'* éd. Dānishpazhūh p. 58), Gūrpānī reçut le *laqab* "*adh-dhākir*" parce que conformément à l'ordre de son maître, il se consacrait avant tout à la retraite, au *dhikr* et aux exercices spirituels.

36. *Āḥil majlis* fol. 45a,3-6 (*majlis* 13 in fine). Pour le contexte, cf. *infra* les nn. 127 et 162.

37. Rappelons ici que Kubrā n'était pas l'unique maître de 'Alī-i Lālā, puisque celui-ci avait déjà reçu une formation soufie (marquée, semble-t-il, surtout par la tradition remontant à Yūsuf-i Ḥamadānī) avant de rejoindre Kubrā, qui l'aurait renvoyé ensuite à son disciple, Majduddīn-i Baghdādī. De fait, Kubrā lui donna l'autorisation de revêtir d'autres d'une *khirqa* (*ijāza-yi khirqa* datée du 2 Shawwāl 598/28 juin 1202), tandis que Baghdādī écrivit pour lui un véritable diplôme de maîtrise (*ijāzat-i taṣarrufi*; le texte complet de ces deux documents est reproduit par Ibn ul-Karbālā'i, *Rawdāt* vol. 2, pp. 306-10). Aussi bien n'est-ce que par l'intermédiaire de Baghdādī que 'Alī-i Lālā est considéré comme disciple de Kubrā selon la "généalogie officielle" de l'Ordre *kubrawī* établie par Simnānī. D'autant plus est-il remarquable que dans notre texte isfarāyīnien (Annexe B), écrit sans doute avant la rencontre de Simnānī, on ne trouve aucune citation de Baghdādī, alors que celles de Kubrā y sont nombreuses:

Annexe B, 22 (quatrain) = Kubrā, *Risālat-as-sā'ir* (éd. M. Molé in *Annales islamologiques* T. IV, Le Caire, IFAO 1963) p. 49;

Annexe B, 30 (distique) = *Risālat-as-sā'ir* p. 49;

Annexe B, 37 (p. 132,9-14) = *Ris. as-sā'ir* p. 46s.;

Annexe B, 39 (p. 133,10-13) = *Ris. as-sā'ir* p. 54.

38. L ras 137b,12-14. Sur ces deux "écrits mineurs" de Kubrā, édités par M. Molé (cf. la note précédente), cf. F. Meier, *Die Faw.* pp. 48 et 51.

39. L ras 59b,17-60a,1:

سلطان مشايخ ابوسعید مجد الدین بخدادی... که در دایره
اسلام مثل او می شدی بر جاده [۹.] بر جاده متابعت و سجاده طلعت بر
بساط امرشاد نشست

Sur Majduddīn Abū Sa'id Sharaf b. al-Mu'ayyad-i Baghdādī voir maintenant M. A. Riyāḥi dans l'introduction de son édition du *Mirṣād al-'ibād* de Najm-i Rāzī (Téhéran, B.T.N.K. n° 389, *mutūn-i fārsi* n° 46, 1352/1973, pp. 19, 35s. et 46-48), ainsi que les remarques de F. Meier dans son article intitulé *Ein briefwechsel zwischen Sharaf ud-dīn-i Balḥī und Maḡd ud-dīn-i Baḡdādī* (in *Mélanges... Corbin* pp. 321-66, notamment p. 323s.). La date de la mort de Baghdādī (ou plutôt de son exécution sous le régime du

22. *Mujmal* vol. 2, 1, Mashhad 1339 s., p. 23

23. *Silsilat al-awliya'*, cité par al-Qurrâ'i dans *Rawdât al-jinân* vol. 2, p. 591 (= éd. Dānishpazhūh in *Mélanges...Corbin*, partie persane, p. 59).

24. *Nafahāt* p. 439

25. *Rawdât* vol. 2, p. 300

26. Cf. la note 16.

27. Dans une thèse de doctorat non publiée sur Simnāni, M. Nazif Şahinoglu (Istanbul 1966, Université Kütüphanesi Nr. 4440, p. 81) croit devoir conclure qu'Isfarāyini était encore vivant en 719 h., parce que sa dernière lettre adressée à Simnāni (= *Correspondance* B.V, ici note 2) fait suite, dans le manuscrit de Bursa (Genel 1592, 120a-121b), à une correspondance de Simnāni où ce dernier affirme qu'il s'occupe de la direction spirituelle depuis trente ans (689 + 30 = 719). Cette conclusion ayant l'air de contredire ce que Simnāni affirme par ailleurs, nous nous sommes rendu nous-même à Bursa pour la vérifier. Or elle nous paraît sans fondement, parce que la lettre d'Isfarāyini n'a aucun rapport avec ladite correspondance de Simnāni, cette dernière consistant a) d'une lettre de Simnāni, adressée à des inconnus appelés *akābir-i ghayb* (115b-117b) et b) d'une réponse de ces mêmes inconnus (117b-119b). Ceci dit, nous tenons à exprimer le vœu que la thèse de M. Şahinoglu, qui est une contribution importante aux études simnāniennes, soit publiée bientôt.

28. *Tadhkirat al-mashāyikh* éd. Dānishpazhūh p. 154 (cf. p. 152)

29. Cf. C. Brockelmann, *G.A.L.* SII, p. 281. Comparer "Kasirqi-i Baghdādi" dans *Rawdât al-jinân* vol. 2, p. 222.

30. Cf. *Correspondance*, introd. n. 4. Appelés *waṣīyat* comme les conseils purement spirituels donnés K. 102ss., les deux documents dont il s'agit ici contiennent également des conseils spirituels; mais ce sont avant tout deux testaments au sens concret de ce mot, c'est-à-dire des dispositions précises concernant la succession d'Isfarāyini à la direction du *khānqāh* et la distribution des biens matériels (cf. *infra*, p. 13s.). Le premier constitue avec une section séparée (*faṣl*) sur les règles (*ādāb*) de comportement vis-à-vis d'un *shaykh*, le Chapitre VI du recueil compilé par Simnāni (*L ras* 132b-142a), tandis que le second se trouve dans *L makt* 34a — 36a. Que ce dernier, qui contient une référence à "ces jours-ci de l'an 709" (*dar in ayyām dar tārikh-i sana-yi tis'a wa-sab'a mi'a*: 34b, 19-20), soit de cinq ans postérieur au premier, c'est ce qui résulte du fait que l'auteur déclare à la fin (36a, 9-13) que, vu que certains changements sont devenus nécessaires par rapport à celui "que j'avais écrit il y a cinq ans", c'est le présent testament, fait "par cet humble" (*khatt-i in da'if ast*), qui est à suivre. Étant donné que plusieurs lignes dans l'autre testament (*L ras* 138a et 139b-140a, concernant Mawlānā Nūruddīn et Mawlānā Fakhrūddīn, cf. *infra*, n. 58) sont en effet biffées et déclarées *bāṭil*, il n'y a guère de doute que celui-ci soit ce testament fait "il y a cinq ans", donc en 704 h.

31. *L ras* 134b, 8-9

32. Le village de Gūrpān (= Jūrafān, parfois dissimulé en Jūzaqān) était peut-être déjà la dernière résidence de 'Alī-i Lālā, car c'est là qu'il fut enterré (du moins selon *Faql at-tariqa*, cité par F. Meier, *Div Faw.* p. 41, tandis que selon *Tadhkirat al-mashāyikh* p. 155, 18, il fut enterré à Isfarāyīn même). M. Dānishpazhūh signale d'ailleurs l'existence près du village actuel d'un lieu vénéré, connu sous le nom de La'l-i 'Alī, qui pourrait être en réalité la tombe de 'Alī-i Lālā (*Tadhk.* introd. p. 151). C'est également à Gūrpān que son "successeur", notre Gūrpāni, refusait d'accueillir le Shaykh Sa'duddīn-i Hamūya qui était venu le voir (cf. *infra*), et c'est dans ce même village qu'il fut lui aussi enterré (*Tadhk.* p. 155, 16). Quant à la date de sa mort, Simnāni indique (*ibid.* p. 155, 15) l'année 669, et Jāmi (*Naf.* p. 438) et Ibn ul-Karbālā'i (*Rawdât* vol. 2, p. 303s.) précisent qu'il mourut le 29 Rabi' II 669 / 15 décembre 1270. Cependant, selon Nūrbakhsh (*Silsilat*

13. Sur ce commentaire d'Aḥmad-i Ghazālī et son influence sur Isfarāyīnī, voir notre étude *Sakralraum und mystischer Raum im Islam* in *Eranos-Jahrbuch* 44, 1975, pp. 231-65. Le *ḥadīth qudsī* en question est également cité en passant par Muḥammad-i Ghazālī dans son *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Le Caire 1358/1939, I, p. 173.

14. Isfarāyīnī cite ailleurs (L ras 173a, 4ss. = *Yanbū'* n° 81) une lettre adressée par le Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Bustī au vizir Nizām al-mulk (ob. 485/1092) — lettre dont nous avons une autre version chez Najm-i Rāzī, qui précise que ce fut sur la demande du vizir que les sages de la région lui envoyèrent leurs "conseils" (*pand*), et que celui de Bustī était le plus estimé par le vizir (*Marmūzāt-i Asadī*... éd. Kadkanī, *Wisdom of Persia* vol. VI, Téhéran 1352/1973, p. 107). Quoi qu'il en soit au juste de ce "conseil", il est donc évident qu'il s'agit pour Isfarāyīnī d'un Khurāsānien du V^e/XI^e siècle; et cela permet de l'identifier avec le soufi du même nom qui est selon 'Ayn al-quḍāt (*Tamhīdāt* pp. 119 et 248) l'auteur d'un quatrain sur la "lumière noire", dont il sera encore question ici (cf. *infra*, p. 42 et n. 175). Jāmi précise en effet que ce Bustī fut un disciple d'Abū 'Alī-i Fārmadī (ob. 477/1084-85) et l'un des maîtres d'un ami de 'Ayn al-quḍāt, Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Ḥamūya al-Juwaynī (ob. 530/1135-36, ce qui nous ramène encore au même milieu (*Nafaḥāt al-uns*..., Téhéran 1336 h.s., p. 413s.). De plus, un Shaykh Abu'l-Ḥasan-i Bustī — sans doute le nôtre — est d'après le copiste du manuscrit Or. 5321 du British Museum (fol. 39a-40a, microfilm de l'Université de Téhéran no. 710) également l'auteur d'une petite *Risāla* persane sur le sens ésotérique de *Lā ilāha illa'llāh*. Signalons enfin le fait qu'un certain Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad ad-Dāwūdī aṣ-Ṣūfī al-Bustī (Bushtī?), qui pourrait être le nôtre, rapportait à Naysābūr des traditions de Bastāmī à Sahlagī (ob. 476/1083-84 ou 486/1093-94), l'auteur du *Kitāb an-nūr min kalimāt Abi (Yazīd) Ṭayfūr* (éd. A. Badawī, *Shaṭṭḥāt aṣ-ṣūfiya* I, Le Caire 1949, p. 64ss.).

15. P. Nwyia, *Textes mystiques inédits d'Abū-l-Ḥasan al-Nūrī* (m. 295/907)... in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* T. XLIV, F.9. 1968, pp. 117-154 (notre texte en p. 148ss.). Selon Sezgin, *G.A.S.* I, p. 650, le manuscrit en question (attribuant notre texte à Nūrī) date du IX^e siècle de l'hégire.

16. Dans *Faḍl aṭ-ṭarīqa* et *Tadhkīrat al-mashāyikh*, textes relevés et cités par F. Meier, *Die Fawā'id* p. 247, n. 3 de l'introduction. Le texte entier de *Tadhkīrat al-mashāyikh* a été publié par M. T. Dānishpazhūh, *Khirqā-yi hazār-mikhī* in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, *Wisdom of Persia* vol. IV, Téhéran 1349/1971, pp. 147-78, texte no. 1 (notre passage en p. 155. Malheureusement les mots *kasr-i sīn* ont été escamotés après *bi-faṭḥ-i kāf* en p. 157, 7. de sorte que le nom de Kasirq soit vocalisé Kasriq, ce qui semble plus conforme à la prononciation actuelle). Quant au lieu exact de la naissance d'Isfarāyīnī, ce n'est que dans *Faḍl aṭ-ṭarīqa* que Simnānī mentionne *al-khānqāh al-mansūba li-sh-shaykh Abibakr al-Kattānī*. Sur cette forme d'association d'un *khānqāh* au nom d'un ancien maître, qui n'en est pas nécessairement le fondateur, voir maintenant F. Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr*..., *Acta Iranica*, Troisième Série vol. IV, Téhéran-Liège 1976, p. 308. Il semble en effet peu probable que le grand soufi baghdādien, qui avait vécu longtemps à la Mecque où il mourut en 322/934, ait jamais fondé un *khānqāh* à Kasirq. Mais peut-être avait-il passé un certain temps dans la région, car la tradition locale lui connaît, de plus, un abri de retraite (*khalwat-khāna*), situé non loin de Kasirq: c'est là qu'Isfarāyīnī reçut sa première initiation au *dhikr* (cf. K. 40 et *infra*).

17. *Rawḍāt al-jinān* vol. 2, p. 300 semble reproduire le texte de *Tadhkīrat al-mashāyikh*; mais *du-shanba* est devenu ici *shanba*, ce qui est chronologiquement impossible.

18. *Nafaḥāt* p. 439

19. *Tārīkh-i guzīda*, E. J. W. Gibb Memorial Series vol. 14, 1911, p. 792

20. cf. F. Meier, *Die Fawā'id*, p. 248, n. 3 de la page précédente

21. *Mujmal-i Faṣīḥī* vol. 1, 2, Mashhad 1340 s., p. 383

6. Louis Massignon, *La Passion de Hallâj*, ..., nouvelle éd. Paris 1975. t.2, p. 442s. et t.4, p. 38 (bibliographie no. 480).

7. Voir F. Meier, *Stambuler Handschriften...* in *Der Islam* 24, 1937, p. 10 ss., ainsi que *Die Fawā'id al-ġamāl... al-Kubrā*, Wiesbaden 1957, p. 47s. de l'introduction allemande, et H. Corbin, *Sayyed Haydar Amoli, La philosophie shī'ite...* Bibliothèque Iranienne vol. 16, Téhéran/Paris 1969, p. 48ss. de l'introduction.

8. Sur cette tradition, voir *infra*, n. 175.

9. Selon Abū Tālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb...*, Le Caire 1381/1961, vol. 2, pp. 344 et 598. Makkī ajoute (p. 344) que certains l'attribuent à tort au Prophète; mais nous ne l'avons pas retrouvée dans la collection de ḥadīths forgés d'Ibn al-Athīr, *An-nihāya fī gharīb al-ḥadīth*.

10. Cf. texte p. 94,1. Ce personnage est exhorté à interdire l'impôt (?) sur le *hashish* et le vin (texte p. 93, 17-18 lire *ḍamān*; cf. F. Rosenthal, *The Herb...*, Leiden 1971, pp. 133 et 135s.) et à chercher d'abord l'agrément de Dieu pour gagner celui du roi actuel, et non inversement. Un Shaykh al-Islām Jamāluddīn Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭayyibī, gouverneur du Fārs (ob. 21 Jumādā I 706 à Shirāz) est mentionné par Waṣṣāf (cf. *Tahrir-i tārikh-i Waṣṣāf*, Téhéran 1346 h.s., p. 285), mais en l'absence de toute autre précision de la part d'Isfarāyīnī, l'identification de ce Shaykh al-Islām reste incertaine. Dans *L-makht* 38b, un Shaykh al-Islām Jamāluddīn al-Āqūyā (?) demande à Isfarāyīnī la réponse (*fatwā*) sur un problème concernant le *tawajjuh* pendant la prière, se déclarant impuissant à le résoudre lui-même.

11. A la différence de la psychanalyse moderne, l'interprétation traditionnelle ne semble pas s'occuper en général du côté "psychognostique" des rêves (cf. Cherifa Magdi, *Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem Kitāb at-tahrir fī 'ilm at-tafsir des Diyā' ad-Dīn al-Gazirī (7./13. Jh.)*, Freiburg im Breisgau 1971, p. 57). Mais l'interprétation mystique, cultivée surtout par les Kubrawīs (à commencer par le maître de Kubrā, 'Ammār al-Bidlīsī, cf. F. Meier, *Die Fawā'id* pp. 96ss. et 109ss. de l'introduction allemande), fait exception à cette règle; et le fait même qu'Isfarāyīnī la distingue aussi nettement de celle pratiquée par les interprètes professionnels en est révélateur, tout en mettant aussi en évidence que nos mystiques ne dédaignaient pas d'étudier la science "profane" de l'interprétation. On se propose d'y revenir ailleurs.

12. Telle que citée par Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā*, ..., Le Caire 1352/1933, vol. 3 p. 192, la forme originale de ce *ḥadīth qudsī*, remontant par la chaîne des huit premiers imāms du shī'isme duo-décimain (mais avec l'omission de Ḥasan et Ḥusayn) au Prophète et à l'ange Gabriel, était la suivante:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي ، مَنْ جَاءَنِي مِنْكُمْ بِشَهَادَةٍ
أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْإِخْلَاصِ دَخَلَ فِي حِصْنِي ، وَمَنْ دَخَلَ فِي حِصْنِي أَمِنَ
مِنْ عَذَابِي

Abū Nu'aym ajoute que c'est un *ḥadīth* bien établi et célèbre avec cet *isnād* remontant "à leurs purs ancêtres". Pourtant la forme shī'ite très courante de nos jours en Iran, est plutôt:

وَلَايَةَ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي

La forme adoptée par Isfarāyīnī est celle qui a cours en soufisme depuis Ghazālī (v. la note suivante) et 'Aynulquḍāt-i Hamadānī (*Tamhidāt* éd. A. 'Usayrān, Téhéran 1341 s., p. 73).

NOTES DE L'INTRODUCTION

1. Sur ce *Majmū'a*, comparer *Correspondance*, introd. p. 28. L'introduction du recueil intitulé *Rasā'il an-nūr fī shamā'il ahl as-surūr* se trouve ici en foll. 116b-118a. Au lieu de la phrase "*wa-bawwabtuhā 'alā thamāniya abwāb...*" (*Correspondance*, texte p. 4, 19-20), on lit ici en effet: "*wa-faṣṣaltuhā faṣṣayn: faṣṣ fī'l-maktūbāt allatī kataba [hā] ilā hādha'd-da'if, wa-faṣṣ fī maktūbāt ukhar wa-ba'd ishārātih al-laṭifa*"; aussi n'y a-t-il pas de Tables des Matières ici, le texte de la lettre A.I commençant immédiatement en fol. 118b. Les huit lettres adressées à Simnāni se font suite dans l'ordre dans lequel nous les avons publiées et portent les mêmes titres (avec des variantes mineures), mais avec l'insertion de deux autres lettres qui n'appartiennent pas à ce groupe, puisqu'adressées à d'autres: la première, insérée entre A.III et A.IV et intitulée *maktūb fī haqīqat al-'aql wa'l-junūn* (fol. 120a, 4-120b, 12), est celle qu'Isfārayīni avait écrite aux deux frères Sharafuddin et Jalāluddin-i Simnāni (= *Lras* 41a-42a; cf. *Correspondance*, introd. n. 44 en p. 41), tandis que la deuxième, insérée entre A.VII et A.VIII et intitulée *maktūb fī'l-qaḍā wa'r-riḍā wa's-ṣabr 'alā'l-balā'* (fol. 130a), n'est en fait qu'une communication faisant état de l'arrivée (à Baghdād) de Simnāni et de son départ pour le pèlerinage; cet écrit s'adresse probablement à Akhi Sharafuddin Sa'dullāh, dont une lettre est mentionnée au début. Cela permettrait d'ailleurs d'avancer l'hypothèse que la lettre A.VIII avait été écrite après la première rencontre des deux maîtres, contrairement à ce que nous avons suggéré *Correspondance*, introd. p. 6. — Quant au reste du recueil, ce manuscrit comporte encore trois lettres isfārayīniennes (foll. 131b-143b), dont la première et la troisième (131b-133b, 5 et 134a, 3-143b, respectivement) sont également contenues dans le Chapitre II de la rédaction *Lras*, où elles constituent la deuxième et la dixième lettre (*Lras* 33a-37a et 43a-58a, respectivement). — Signalons en outre qu'en dehors du recueil en question, le manuscrit du British Museum contient de plus, en foll. 95a-100b, une version considérablement amplifiée du texte de la lettre B.IV de Simnāni. Enfin, deux autres écrits simnāniens contenus dans ce ms., dont l'un est adressé à Isfārayīni, ont été publiés par nous dans *Mélanges offerts à Henry Corbin* éd. S. H. Nasr, *Wisdom of Persia Series* vol. IX, Téhéran 1397/2536/1977, pp. 279-319.

2. Pour la lettre B.I, ajouter aux mss. N, E et V: ms. Le Caire, *Dār al-kutub, majāmi' Taymūr* n° 193, I (pp. 1-5). Selon le Catalogue de cette Bibliothèque (2, p. 177), ce manuscrit daterait éventuellement du VII^e siècle de l'hégire; A. Munzawī (*A Catalogue of Persians Manuscripts...* vol. 2, 1, No. 13875) en fait même l'autographe. Cette dernière hypothèse semble très peu fondée, car le titre (*Ṣūrat-i maktūbi ki Shaykh 'Abdurrahmān-i Isfārayīni bi-farzand u murīd-i khwud Shaykh 'Alā'uddawla...*) est écrit de la main du copiste. Aussi, les variantes de ce ms. s'accordent-elles dans la plupart des cas avec celles du ms. V, qui est le plus tardif de tous.

Quant à la lettre B.V, elle est sans doute identique avec le traité no. 16 du ms. Le Caire, *Dār al-kutub, taṣawwuf fārsī, majāmi'* no. 11 (ancien nombre "général" 9452 selon le Catalogue de 1306 h., p. 424s., bien qu'attribuée par ce Catalogue à Jāmi). De plus, elle se trouve dans le ms. Bursa, *Genel Kütüphane* n° 1592, foll. 120a-121b. Comme dans le ms. N, il est précisé ici qu'il s'agit de la dernière lettre d'Isfārayīni, écrite en Muḥarram 717 h.

3. Ḥāfiẓ Ḥusayn-i Karbalā'i-i Tabrizi (connu sous le nom d'Ibn ul-Karbalā'i), *Rawḍāt al-jinān wa-jannāt al-janān* éd. Ja'far Sulṭān al-Qurrā'i. vol. 2, Téhéran B.T.N.K. N° 342, *Mutūn-i fārsī* 42, 1349/1970, pp. 298-300.

4. Photocopie de l'Université de Téhéran n° 5939 (= Film n° 1333 reproduisant le ms Mashhad, *Āstān-i quds* n° 4155 ou 6155). vol. 4, pp. 361-363.

5. Sayyid Muẓaffar-i Ṣadr-i Simnāni, *Sharḥ-i aḥwāl u āthār...* Téhéran 1334 h.s., pp. 36-41.

trois catégories de prophètes énumérées et en ajoutant les noms *murīd*, privilège de Mohammad, et *qadīm*, privilège de Dieu (K. 92-93), ce nombre arbitraire de 902 nous porte à croire que c'est plutôt la fonction prophétique qui a besoin d'être "complétée" par la *walāyat*, car ce n'est qu'en le "complétant" par les 99 "plus beaux noms" réservés aux *awliyā'* que nous arrivons à un nombre bien traditionnel de la totalité des noms ou attributs divins, soit 1001.¹⁹⁰ Ce qui veut dire, nous semble-t-il, que c'est la prophétie des prophètes antérieurs à Mohammad qui a besoin d'être "complétée" par la parfaite *walāyat* mohammadienne (donc $300 \times 3 + 33 \times 3 = 999$), de sorte que le nom *murīd*, symbole exclusif de la perfection mohammadienne à la fois prophétique et mystique, devient en réalité le millième nom; et si notre auteur précise (K. 92) que la perfection de la prophétie, homologue de la totalité des attributs énumérés, équivaut aussi à "ce que l'on appelle l'Homme parfait (*insān-i kāmīl*)", cette plénitude ne saurait être que celle des deux "perfections" cumulées en la personne mystique de Mohammad.

Or si le nom réservé selon K. 93 à Dieu seul, l'Éternel préexistant (*qadīm*), est en quelque sorte le mille-et-unième nom, il est aussi l'Unité des Mille. En effet, bien que cette Éternité soit distinguée ici de l'"Instant" (*waqt*) exclusif que Mohammad a "en commun avec Dieu" selon un célèbre *ḥadīth qudsī*, cette distinction même devient obsolète dans un beau commentaire d'Isfarāyīnī sur le thème de la proximité ésotérique "Ou plus près" (*aw adnā*), qui est cet "Instant", où Mohammad n'est plus "fils d'Adam", mais "jumeau de l'Éternité face au non-être" (*nisbat bi-'adam ham-zād-i qidam*)¹⁹¹. Et c'est en décrivant sa propre expérience d'annihilation absolue dans un "être au-delà d'être et de non-être" qu'Isfarāyīnī s'inspire également de cet "Instant" du Prophète éternel (*Correspondance* B. I, 1 - 5, cf. introd. p. 42ss.).

awliyâ' de sa communauté, à l'exclusion des prophètes antérieurs (*Correspondance* B. V, 5; cf. *ibid.* A. VII, 4). Son interprétation du propos du Shaykh Sa'duddîn, bien que valorisée en *shari'at* et non en *ṭarîqat*, énonce au fond la même chose concernant le développement spirituel du soufi individuel. Car s'il est vrai que le soufi n'accédera jamais à la dignité de la *walâyat* sans achever la parfaite *shari'at* mohammadienne en s'y conformant totalement, c'est que l'histoire des prophètes, achevée en Mohammad, doit se répéter à l'intérieur du soufi; et c'est dans cette transposition de l'histoire des prophètes sur le plan individuel que l'on peut voir une préfiguration de la doctrine simnânienne des "Sept prophètes de ton être", analysée de façon magistrale par Henry Corbin¹⁸⁷. Nous savons que Simnânî reçut l'enseignement donné dans notre texte personnellement de la part de son maître à Baghdâd¹⁸⁸.

Quant à la formule traditionnelle, valable "en *ṭarîqat*", nous remarquerons ceci: bien que la formule dise "Le terme final des *awliyâ'* est le terme initial des prophètes", elle ne fait que réaffirmer la supériorité de Mohammad, prototype cette fois de l'expérience mystique en tant que héros de l'Ascension (*mi'râj*); ici, le "terme final" des *awliyâ'* ne coïncide même pas avec le Prophète, puisque le *walî* est seulement dans la situation de l'ange Gabriel, incapable de suivre Mohammad jusqu'au bout, selon le célèbre *ḥadîth-i mi'râj* (*ibid.*, cf. aussi *supra*, n. 175). C'est du moins la situation telle qu'elle apparaît à première vue. Or, chaque "terme" sur la Voie mystique est marqué par une théophanie particulière; et c'est ce qui permet d'y voir d'un peu plus près.

Tout d'abord, il y a la théophanie en l'attribut de Volonté (*irâdat*), bouleversant le cœur de l'homme de sorte que celui-ci devient "volontaire de la Volonté divine" (K. 28, 48, 56, 64), c'est-à-dire un *murîd* ou "débutant" (novice) dans la Voie. En même temps, il faut tenir compte du fait que le nom *murîd* appartient exclusivement au rang mystique de Mohammad (K. 93), lui-même le "terme final" de la Voie, et qu'il désigne sur le plan cosmique la Volonté créatrice. Ce qui n'est primordialement que caché dans cette Volonté créatrice, à savoir l'Amour qui tend finalement à la Connaissance (cf. K. 56-58), se manifeste, sur le plan individuel, précisément dans l'accomplissement du "volontariat" (cf. K. 52-55; 64-68). Quand le "volontariat" atteint à son "terme final", c'est le "terme initial" de la *walâyat*¹⁸⁹. Celui-ci est marqué par la théophanie des attributs de l'Essence (K. 88), en ce sens que les *awliyâ'* sont "décorés", selon leur rang, de 33, 66 ou de tous les 99 "attributs purs" de l'Essence (correspondant aux "99 plus beaux noms") (K. 89). "Quand un *walî* est orné de tous ces attributs, il arrive au terme initial de la prophétie et à la perfection du terme final de la *walâyat*", au-delà duquel il n'y a pas de passage pour les *awliyâ'* (*ibid.*).

Le prophète Mohammad réunit en lui tous les "99 noms", plus celui qui marque le "terme initial" d'un prophète, à savoir le nom "le Parlant" (*mutakallim*) (K. 91). Sa prophétie semble donc se surajouter en quelque sorte comme un "centième nom" à la perfection de sa *walâyat*. Mais si le "terme initial" de sa prophétie complète ainsi sa *walâyat*, déjà parfaite en elle-même, le corollaire n'en est pas une supériorité absolue de la fonction prophétique pour autant. Bien au contraire, quand nous lisons par la suite que la totalité des prophètes correspond à 902 attributs divins, en comptant 300 attributs pour chacune des

"Dans le monde du Savoir de la prééternité, la lumière du secret de la Parole n'était pas séparée de l'émanation de la lumière de la Bonne Direction (*nūr al-hidāya*); c'étaient plutôt deux lumières unies. Mais lorsque (cette lumière bi-unitaire) émana du souffle de l'essence au monde des attributs, le lieu d'apparition de l'une devint la forme de la Parole *Lā ilāha illa'llāh*, celui de l'autre, l'Esprit mohammadien, pour émaner ensuite de son Esprit aux esprits. Or, quand Mohammad apporta la Parole dans ce monde-ci aux êtres corporellement vivants (littéralement: aux corps), voici que chez celui dont l'esprit avait participé dans le monde des esprits à la lumière de la Bonne Direction, la lumière de la Parole tomba en face de cette lumière émanée; et c'est par cette lumière primordiale de la Bonne Direction qu'il reconnut la lumière du secret de la Parole, la désira ardemment et fut croyant, à l'abri et sauvé. En revanche, celui qui n'avait pas participé dans le monde des esprits à la lumière de la Parole (*sic*), n'en comprit qu'un son et une forme, s'en éloigna, devint incroyant et tomba dans l'erreur."

Le thème de la double transmission d'une lumière primordiale, fondamental en prophétologie shî'ite¹⁸⁴, nous semble en effet également capable de nous faire comprendre l'idée de notre soufi en matière de *walāyat*. Étant donné que celui-ci déclare (K. 91) que Dieu "inspire" (*ilhām*) un *walī* mais "parle" à un prophète, la lumière émanée par l'Esprit mohammadien aux esprits représente probablement la fonction de la *walāyat*, tandis que l'"autre" lumière, différente de l'"Esprit mohammadien" déjà au niveau des attributs divins en tant que "forme de la Parole", et apportée par le Prophète "aux corps" dans le monde historique, représente évidemment la fonction proprement prophétique; et cette fonction représente aussi la "violence victorieuse" divine à l'égard des "incroyants" (*supra*, p. 43). Mais d'autre part, c'est plutôt l'unité des deux lumières qui l'emporte en fin de compte, puisque la "lumière de la Parole" est réunie avec la "lumière de la Bonne Direction" chez celui qui est à "l'intérieur de la Citadelle", qui accomplit le *dhikr* au sens vrai. Aussi semble-t-il impensable, pour Isfarāyīnī, d'établir une distinction nette entre Mohammad en tant que Prophète législateur et quelque chose comme un *logos* mohammadien; la figure de Mohammad est plutôt pour lui à la fois celui qui fut prophète "alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile"¹⁸⁵ et le dernier des prophètes envoyés. C'est ainsi qu'il établit un rapport de symétrie entre le propos du Shaykh Sa'duddīn-i Ḥamūya énonçant que "Le terme initial des *awliyā'* est le terme final des prophètes", en le faisant valoir "en *sharī'at*", et la formule traditionnelle selon laquelle "le terme final des *awliyā'* est le terme initial des prophètes", valable "en *ṭarīqat*" (K. 90)¹⁸⁶.

Prise en elle-même, la formule du Shaykh Sa'duddīn peut évidemment vouloir dire pour un shî'ite que la *walāyat*, c'est-à-dire l'imamat, continue l'ésotérique de la prophétie mohammadienne comme son héritage spirituel. Sur le plan soufi, elle peut désigner l'institution de la *ṭarīqat* jouant un rôle parallèle, c'est-à-dire la fonction initiatique du *shaykh* (*supra*, p. 28ss.). De fait, Isfarāyīnī ira jusqu'à la limite de l'orthodoxie quand il fera comprendre à Simnānī, dans sa dernière lettre, que le droit d'intercession auprès de Dieu (*shafā'at*) est quelque chose de particulier au Prophète Mohammad et aux

Ici donc, la contradiction entre le point de vue de la disparité et celui de la continuité de structure à travers les cinq étapes ne devient qu'une apparence: vu, pour ainsi dire, de l'autre côté du saut existentiel, les quatre premières étapes ne font que refléter la Lumière de la cinquième, qui en est l'Être vrai. En effet, le sens ultime de la Création étant la Connaissance de Dieu, tout ce qui existe dans l'univers et dans l'homme ne fait que refléter l'Être divin, même ce qui lui semble être opposé. Par exemple, la croyance et l'incroyance des humains manifestent la coïncidence dans la Volonté créatrice des attributs divins de "tendre bienveillance" (*luṭf*) et de "violence victorieuse" (*qahr*) (K. 56 - 58), équivalents dans le lexique *kubrawî* de la Beauté (*jamâl*) et de la Majesté (*jalâl*) divines¹⁸⁰. De même, la structure essentiellement dualiste de l'Homme créé Esprit et Corps, Lumières et Ténèbres, n'est pas seulement ce qui le sépare de Dieu: l'union de ces deux antipodes "par le rapprochement le plus intime" (K. 14) dans son être en fait précisément la "copie du Livre divin" (K. 24)¹⁸¹. C'est le microcosme qui, composé de quatre mondes à structure heptadique et redoublé par leurs équivalents dans les terres, les cieux, les enfers et les paradis du macrocosme, forme un ensemble cosmique de 56 "niveaux" ou "degrés", soit les 56 000 Voiles de Lumières et de Ténèbres homologues des quatre "premières" étapes de la voie à "parcourir"; mais c'est aussi une seule Grande Étape à structure heptadique redoublée: celle des sept vices et des sept vertus, "fruits" de l'âme impérative (*nafs-i ammâra*) et de l'âme pacifiée (*nafs-i muṭma'inna*) identifiée au cœur (*qalb*), âme et cœur étant les deux "enfants inégaux" de l'union du corps et de l'esprit, qui sont à leur tour les "représentants" de la dualité cosmique fondamentale (K. 13 - 24). Enfin, il est évident que cette Grande Étape correspond également aux "sept détroits" et à sept d'entre les huit "degrés de montée" de la voie mystique (K. 12). Si ces derniers sont au nombre de huit, comme ceux du "Paradis éternel" (K. 18), c'est parce que le "huitième degré" se situe "en dehors" de la structure cosmique portant l'empreinte de la dualité, tout comme la "cinquième étape" dont il est l'équivalent exact (K. 86 - 88)¹⁸². Toujours est-il qu'une certaine structure dualiste se manifeste même à l'intérieur de ce domaine extra-cosmique: la "cinquième étape" est composée comme les autres, nous l'avons déjà relevé, de 2 x 7 000 Voiles, et le "huitième degré" comporte encore deux "stations" (K. 12): celle des *awliyâ'* (K. 89) et celle des prophètes (K. 92).

2. Le rang de l'état mystique par rapport à l'état prophétique

Étant donné que l'unité divine se reflète dans la création de l'Homme par l'union de l'esprit et du corps, et qu'inversement, la dualité des Voiles de Lumière et de Ténèbres se reflète même dans la "cinquième étape", du moins selon K. 6, on peut deviner que les deux "stations" des *awliyâ'* et des prophètes doivent elles-aussi en quelque sorte représenter cette même bi-unité. Il y a lieu de comparer ici un passage dans le petit traité sur la "Citadelle *Lâ ilâha illa'llâh*" (Annexe A, V, 7), où Isfarâyînî considère que le sens profond de la mission du Prophète de "combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent *Lâ ilâha illa'llâh*"¹⁸³ est de mettre en lumière la différence entre l'"éternellement accepté" et l'"éternellement rejeté", car, dit-il:

Beauté. Dans l'annihilation absolue (*fanâ' al-fanâ'*) cependant, les attributs de Majesté sont contemplés comme une "lumière noire" (*nûrî siyâh*) à la fois "annihilante" (*mufnî*) et donnant l'être (*mubqî*), tuante et donnant la vie". Et c'est ainsi que Râzî comprend l'allusion à la "lumière noire" dans le célèbre quatrain d'Abu'l-Hasan-i Bustî:

"Nous vîmes l'essence cachée du monde et l'origine de l'univers,
et nous nous sommes aisément dégagés de vice et honte.
Sache cette lumière noire supérieure à "ce qui est sans points",
Cela aussi, nous le dépassâmes: il ne reste ni ceci, ni cela!".¹⁷⁴

B. La doctrine du "Révélateur des Mystères"

C'est la structure même de la Voie mystique que notre texte principal se propose de "révéler" en donnant une interprétation originale de la célèbre tradition soufie des "70 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres"¹⁷⁵. En réalité, c'est l'essentiel de la doctrine mystique d'Isfarâyînî qui sera "dévoilé" ainsi; car ce leitmotiv des "Voiles de Lumière et de Ténèbres" comportera les deux thèmes majeurs dont sa pensée s'inspire: celui de la structure de l'être tout court par rapport à l'expérience mystique de l'annihilation (*fanâ' = nîstî*), et celui du rang de l'état mystique (*walâyat*) par rapport à l'état prophétique.

1. La structure des "voiles"

Dès le début, il faut observer que la dualité fondamentale des Voiles de Lumière et de Ténèbres se traduit en deux façons contradictoires en apparence de considérer le rapport entre l'homme et Dieu: d'une part, il est précisé que la Voie se compose de cinq étapes comprenant chacune 14 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres (K. 6), d'autre part, il n'y a que 28 000 Voiles ténébreux constituant ensemble avec autant de Voiles lumineux les quatre premières étapes, situées à l'intérieur de l'être humain (*wujûd-i insânî*)¹⁷⁶, tandis que la cinquième étape, qui est celle du "voyage en Dieu" (*sayr fî Allâh* K. 11, *ṭariq fî Allâh* K. 88)¹⁷⁷ et se situe "en dehors" de l'être humain, comprend 14 000 Voiles de Lumière, dus à la Jalousie (*ghayrat*) et la Majesté (*jalâl*) divines (K. 5 et 27). Malgré une certaine continuité de structure à travers les cinq étapes, il y a donc ici une césure évidente entre ce qui est de l'Homme et ce qui est de Dieu. C'est pourquoi le passage à la "cinquième étape" est un passage initiatique au sens profond de ce mot: c'est le "terme initial de la *walâyat*", l'accès en étant conditionné par la "mort" initiatique (K. 88) qui est l'annihilation, car la "Jalousie" de l'Amour divin "tue" tout ce qui est "autre" (*ghayr*) (K. 110 - 111, 114 - 115), et le "voyageur" n'y est plus un "cheminant" (*sâlik-i sâ'ir*), mais un "attiré-volant" (*majdhûb-i ṭâ'ir*) dans la dimension du "Non-lieu" (*Lâ-makân*) (K. 77 - 78, 87)¹⁷⁸. Le "voyageur" a beau "cheminer" dans l'univers entier: sans ce "ravisement divin en extase" (*jadhba-yî rabbâni*), il ne pourra jamais sortir de son être à lui (*hastî-i khwud*) (K. 87). Mais précisément, "quand ce Voile disparaît, son être-de-feu devient non-lumière par l'Être-de-Lumière du Soleil" qui est "la Lumière des Cieux et des Terres", et c'est alors que "tout est Lui et que tout autre être n'est pas" (K. 72, cf. 85)¹⁷⁹.

lât) divines, en se concentrant par la puissance de la mémoration (*dhikr*) et de la méditation (*fikr*), assis sur le trône de sa conscience secrète, sur le Centre de l'Unité. C'est alors que les "idées suggérées par Dieu" se consolident au fond de l'entité spirituelle et que le "souverain divin prend place sur le trône qui est la conscience secrète"¹⁶⁹. Après l'"observation", il y a (6) l'établissement d'un "rapport" (*munâsaba*), c'est-à-dire la conscience de l'inégalité absolue du fait d'être serviteur et du fait d'être Dieu. Il faut faire tous ses efforts pour dépasser cet état de "stupéfaction" (*taḥayyur*). La suivante station (7) est celle de la "contemplation" (*mushâhada*), où le regard du mystique serviteur sur le fait d'être serviteur est annihilé dans la "présence contemplative de Dieu" (*shuhûd Allâh*). C'est la contemplation ininterrompue des différents attributs divins, aboutissant à la gnose de l'Essence. Finalement, il y a (8) la "vision absolue" (*ru'ya*), station exclusive de toutes les précédentes, y compris *shuhûd*. C'est ici seulement que les sons de la musique ne peuvent plus atteindre le mystique, parce que celui-ci s'en échappe ici au-delà du monde de la perception sensuelle — et c'est ici l'occasion pour Isfarâyinî d'insérer le récit de son expérience personnelle d'"échappement au *samâ*" que nous connaissons déjà (*supra* p. 10). *Annexe A. III*, 5 - 12). Ainsi donc, le *samâ* peut conduire à un état "hors du *samâ*", de même que le *dhikr*, nous l'avons vu plus haut (*supra* p. 22), doit aboutir à un état "hors du *dhikr*", ou le "*dhikr* extatique" (*istihtâr-i dhikr*): et cette extase correspond exactement à ce qui sera, dans le "Révélateur des Mystères", le passage, par l'annihilation, au "Huitième degré de la Voie mystique".

Puisque l'annihilation est aussi la septième d'entre les "sept vertus de l'âme pacifiée" (K. 15 - 16), tout semble se tenir dans la pensée de notre auteur: annihilation, contemplation présenteielle, arcane sont des noms référant toujours au "dernier degré" de la Voie; car le "Huitième degré" ne se surajoute pas comme les autres. Il n'y a pas, pour Isfarâyinî, de couleur supérieure au noir de l'arcane¹⁷⁰; et la question de savoir si la "lumière incolore" est supérieure au noir est finalement dépourvue de sens. En effet, le noir est par excellence le symbole de la plénitude (*kamâl*), parce qu'à la différence de toutes les autres couleurs, il réunit en lui-même la plénitude de toutes sans subir aucune altération (*Annexe A. IV*, 15). Mais relevons encore son ambivalence. Nous avons vu que ce peut être l'"idolâtrie de l'âme" qui se manifeste par un "noir lumineux" (*supra*, p. 38); ajoutons qu'une telle possibilité peut s'avérer juste même dans le cas d'une vision de la formule *Bismi'llâh* écrite en noir (*Annexe A. I*, 9 et 23). La même ambivalence du noir fut également remarquée par d'autres mystiques: Najm-i Râzî y voit le mystère de la coïncidence des opposés¹⁷¹. Shamsuddîn-i Lâhijî (ob. 912/1506-07) essayera de l'expliquer en observant que la proximité extrême produit le même effet que l'éloignement extrême, parce que la Lumière pure est aussi invisible que la "Ténèbre" pure¹⁷². Pour Râzî, si la lumière des attributs de Majesté (*jalâl, qahr*) peut se manifester comme "pure Ténèbre" (*ẓulmânî-i şîrf*), c'est parce que cette lumière est "brûlante" (= annihilante), tandis que la lumière des attributs de Beauté (*jamâl, lutf*) est "illuminante" (= donnant l'être)¹⁷³. C'est pourquoi tout ce qui est ténébreux dans le monde, y compris en particulier les "Sept Enfers", relève de la lumière des attributs de Majesté, tandis que ce qui est lumineux dans le monde relève des attributs de

pas encore le signe de l'achèvement total; et il semble que Khunji n'ait été gratifié jusqu'ici que de ce qui s'appelle "épiphanie de l'esprit" (*tajallî rūḥānî*) dans le lexique *kubrawî*. Mais ce n'est pas encore le dernier mot d'Isfarâyinî au sujet des visions de l'arcane par Khunji. Voyons comment le jeu des questions et réponses continue:

Question: Une autre fois, je vis le segment d'un cercle noir, et sur ce segment le segment d'un cercle de lumière blanche. Dans le noir, il y avait une inscription en noir. Je n'en pus comprendre que ceci: *Ism Allâh al-a'ẓam* (le plus grand nom de Dieu).

Réponse: Le cercle noir est celui de la sphère de l'arcane (*ṭawr-i khafî*). La lumière blanche du segment de cercle superposé est un rayonnement provenant de la sphère de la conscience secrète et se propageant dans la fenêtre de la sphère de l'arcane. L'écriture noire dans le noir veut dire que tu as vu les ordres du monde du non-être (*aḥkâm-i 'âlam-i 'adam*) écrites dans le monde de l'annihilation par le calame de l'annihilation sur la table de l'annihilation absolue (*lawḥ-i fanâ' al-fanâ'*). Il y a de l'espoir pour que tu trouves la voie menant à l'annihilation absolue et puisses contempler l'existence de toute chose (*wujûd-i maujûdât*) dans le monde du non-être. La preuve en est que tu aies pu comprendre l'inscription *Ism Allâh al-a'ẓam*... Le "plus grand nom de Dieu" est la présence contemplative (*shuhûd*) du pèlerin mystique. Tout ce qu'il perçoit dans cette contemplation comme existant, il en verra l'existence réalisée après la contemplation. (*Ibid.* 11 et 25).

Cette fois-ci, le visionnaire semble avoir dépassé le niveau d'une simple "épiphanie de l'esprit". Même si une certaine dualité, un reste d'"être" subsiste du fait du rayonnement de la lumière blanche sur le noir, celui-ci symbolise maintenant l'annihilation absolue (*fanâ' al-fanâ'*). L'allusion à la "Table préservée" (*lawḥ mahfûz*) est évidente; et celle-ci est sans doute l'équivalent de la "face supérieure de l'esprit" recevant l'émanation, puisqu'elle est le plan métaphysique suprême où les êtres sont "écrits" "avant" de se réaliser dans le monde de l'existence. On pense aussi à ce "miroir du non-être" (*mir'ât al-'adam*) ni éternel ni temporel, dont c'est le propre de réfléchir la créativité divine, le *tajallî rabbâni* (*Annexe A*, VI, 5 et 7 - 8; cf. 17ss).

Que l'expérience de Khunji ait été celle d'une "présence contemplative" (*shuhûd*), c'est ce qu'Isfarâyinî lui atteste d'ailleurs également à la suite de la vision de la "sphère de l'arcane" (cf. *Annexe A*, I, 12 - 13 et 26 - 27). Pour mieux élucider ce que cette "présence" peut signifier dans le lexique de notre auteur, il y a lieu de revenir ici à son commentaire sur le propos d'un soufi anonyme énumérant les "stations" du mystique s'engageant dans le "concert spirituel" (*samâ'*); car *mushâhada* et *shuhûd Allâh* ont ici un lieu précis, celui de l'avant-dernière d'une série de huit expériences mystiques s'achevant dans la "vision absolue" (*ru'ya*). Il s'agit du commentaire dont nous avons cité plus haut la partie concernant les trois premières "stations", désir (*shawq*), affection (*tawq*) et goût passionné (*dhawq*) (*Annexe A*, III, 2; cf. *supra*, p. 27). Selon ce commentaire en effet, il y a ensuite (4) la "garde des idées" (*ri'âyat al-khawâṭir*), plus exactement le rejet de celles suggérées par le cœur et par l'ange; puis (5) l'"observation" (*murâqaba*), où le mystique "observe" les "descentes" (*tanazzu-*

je vis une lumière semblable à celle du soleil.

Réponse d'Isfarâyinî: En présumant que par "lumière semblable à celle du soleil" tu as voulu dire "disque du soleil", il y a ceci: si ce disque ne s'est pas arrêté devant ta face, malgré tes efforts, et qu'il s'est mu avec le mouvement de tes yeux, alors il s'agit de la "lumière de l'ablution" (*nûr-i wuḍû'*). Si au contraire il s'est arrêté devant ta face, c'est la forme du cœur purifié. S'il s'est manifesté soudain, pour se retirer aussitôt, et que le sentiment d'un respect mêlé de crainte en est resté, alors c'est la beauté de l'entité spirituelle (*jamâl-i rūḥānīyat*) qui s'est manifestée (*Annexe A*, I, 2 et 16).

Question: En retraite, un matin je vis apparaître une face de lumière à la manière de ce qu'on voit dans un miroir. Un peu du cercle du cœur était visible, le reste était entièrement face. Cela disparut. Un peu plus tard, en état de veille, je vis apparaître un cercle plus grand que le disque du soleil, mais comme le soleil, avec une face de lumière. La première face avait été plus belle, virant un peu à la lumière rouge, tandis que la seconde était blanche et pure. Dans l'oeil de la première, je vis un peu du blanc de l'oeil; le reste était noir. Celui de la seconde était entièrement noir. Mais toutes les deux étaient belles. Je regardai la seconde face pendant un long moment, espérant qu'elle dirait quelque chose, mais elle disparut sans rien dire.

Réponse: La face était celle de l'esprit. La visibilité partielle du cercle du cœur s'explique du fait que le cœur a été le miroir de l'esprit. Sa disparition est due au nuage de la passion (*hawâ*) qui s'est interposé. Le cercle plus grand que le disque du soleil était (encore) le miroir du cœur faisant apparaître la face de l'esprit. Que la première face ait été plus belle, c'est parce que tu l'as contemplée avec l'oeil de l'amour, la lumière rouge était ici celle de l'amour (*nûr-i 'ishq*)¹⁶⁸. Quant à l'apparition partielle du blanc de l'oeil, c'est l'oeil de la conscience secrète (*'ayn-i sirr*) qui s'est manifesté comme parure de la face de l'esprit; et c'est cela la quintessence de l'entité spirituelle (*khulâṣa-yi rūḥānīyat*). Que le noir ait été prépondérant, cela veut dire que l'arcane était dominant sur la conscience secrète. Que le tout ait été noir (dans la seconde face) signifie la victoire de l'arcane. C'est à partir de ces deux entités que se font jour la "sobriété" (*ṣaḥw*) et l'"ivresse" (*sukr*), de même que l'annihilation (*fanâ'*) et la permanence (*baqâ'*) ont leur racine ici. (C'est-à-dire que) c'est dans l'oeil de l'arcane qu'apparaît le monde du non-être (*'âlam-i 'adam*), et c'est dans l'oeil de la conscience secrète qu'apparaît le monde de l'être (*'âlam-i wujûd*); toutefois, ni l'un ni l'autre n'ont une voie d'accès à l'Être absolu (*wujûd-i muṭlaq*). Enfin, le fait que la face disparut sans rien dire signifie que tu n'es pas encore arrivé à la dignité de pouvoir converser avec l'esprit; sinon cela en aurait été le début. (*Ibid.* 5 et 19).

Ici donc, il faut relever l'apparition de l'arcane, "noir de l'oeil", et de la conscience secrète, "blanc de l'oeil", "parure de la face de l'esprit". Puisque le blanc cède la place au noir comme la lumière blanche la cède dans la vision de Simnânî à la lumière incolore provenant du monde de l'impératif divin, on est vraiment tenté d'identifier l'arcane avec la "face supérieure de l'esprit", d'autant plus que le noir signifie ici l'annihilation, le "non-être" qui est l'aboutissement de la voie mystique "dans l'être" (cf. *infra*, III. B. 1.). Il est vrai que ce n'est

S'il y a eu d'abord l'apparition d'un noir lumineux à la mesure d'une étoile, c'est que l'obscurité de l'idolâtrie de l'âme (*shirk-i nafs*) s'est placée devant la lumière de la conscience secrète (*nûr-i sirr*). La lumière qui s'est attachée à cette noirceur de sorte à la faire briller comme une pièce dorée, est due à l'irradiation des lumières du *dhikr* et du cœur et de l'esprit sur la substance de l'âme (*jawhar-i nafs*) qui en reçoit un reflet. Le fait que cette apparition soit ensuite devenue rouge à l'intérieur, tout en restant noire à l'extérieur, signifie que les élans impétueux des épiphanies du *dhikr* (*saṭawât-i tajalliyât-i dhikr*), jointes à la lumière de l'amour (*nûr-i 'ishq*), tombent sur la substance de l'âme pour en éliminer l'obscurité de l'idolâtrie. Cependant, la ligne noire autour de l'intérieur rouge signifie qu'une trace de cette idolâtrie persiste encore dans le cercle du cœur (*dâ'ira-yi qalb*). Ensuite, l'intensité du rouge s'étant accrue, la lumière du cœur (*nûr-i qalb*) s'est jointe au feu (*nâr*) du *dhikr* et de l'amour, tout en laissant un reste de la ligne noire. Quand celle-ci est complètement effacée, le rouge change au blanc, ce qui veut dire que la lumière de la conscience secrète (*nûr-i sirr*) a maintenant dominé le cœur. Enfin, lorsque la lumière est devenue trop subtile pour qu'une couleur puisse être perçue, c'est la Réalité de l'entité spirituelle (*ḥaqīqat-i rūḥānīyat*) qui est devenue le lieu de la théophanie provenant du côté du monde de l'impératif divin sur le cœur et l'âme (*az jihat-i 'ālam-i amr bar qalb u nafs mutajallī mīshawad*) (*Correspondance A. V*, 8 et 20-27).

En interprétant ces éléments de la vision de Simnânî comme signalant les phases d'un processus de transformation de l'âme du visionnaire aboutissant à une théophanie, Isfarâyinî semble donc procéder ici à partir d'une échelle de trois couleurs, à laquelle s'ajoute la "lumière incolore": le noir, le rouge et le blanc, homologues de l'âme, du cœur et de la conscience secrète. Plus exactement, l'obscurité du noir se plaçant au début devant la "lumière (blanche) de la conscience secrète" n'est pas l'âme en tant que telle, mais son "idolâtrie" (comparer l'image de la Pierre noire, ici p. 20). De même, si le remplacement graduel du noir par le rouge signifie sans doute la transformation de l'âme en cœur, il faut relever que le "teinturier" n'en est ni l'âme ni le cœur, mais le "feu" de l'amour et du *dhikr*, auquel la "lumière du cœur" s'est jointe. Cette précision sera d'ailleurs corroborée lors de l'interprétation d'une vision de Khunji (v. *infra*). Quant à l'association de la lumière blanche à la conscience secrète, c'est devenu un point de doctrine dans la pensée systématique de Simnânî¹⁶⁶. Chez notre Isfarâyinî, ce semble être également un fait constant dans ses interprétations de visions¹⁶⁷; mais cette conscience secrète "blanche" est au fond pour lui "l'oeil de la face de l'esprit", comme nous le verrons tout à l'heure, voire, la "quintessence de l'entité spirituelle". Entendons par là la "face inférieure" de l'esprit, celle tournée vers le monde créaturel, puisqu'il y a au-dessus de la lumière blanche la lumière incolore provenant du "monde de l'impératif divin", et c'est le propre de la "face supérieure" de l'esprit de recevoir directement les lumières divines (*supra*, p. 32).

Le scénario des visions de Khunji étant beaucoup plus varié que le précédent, l'interprétation d'Isfarâyinî, très riche et circonstanciée, appellerait tout un commentaire. Nous nous contenterons ici d'en relever les points suivants:

Question de Khunji: En état de veille, pendant l'accomplissement du *dhikr*,

‘ālam-i ghaybi): ce sont ceux gratifiés de charismes (*karāmatīyān*).

4. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique suprasensible (*malakūt-i ‘ālam-i ghaybi*): ce sont ceux gratifiés de dévoilements (*mukāshafān*).

5. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique de la "Distance des deux arcs" (*malakūt-i qāb qawsayn* [cf. 53:9]): ce sont les "rapprochés" (*muqarrabān*).

6. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique du "Ou plus près" (*malakūt-i aw adnā* [cf. 53:9]): ce sont ceux qui atteignent le but (*wāsilān*)."

Ces deux fragments s'expliquant l'un par l'autre, on dira donc que la "conscience secrète" et l'"arcane" sont supérieurs au "cœur" et à l'"esprit" dans la mesure où les deux degrés de proximité ésotérique perçus symboliquement par notre soufi dans l'expérience prophétique de la "Distance des deux arcs ou plus près" (cf. encore *infra* p. 46), se situent au-delà même du "monde suprasensible", c'est-à-dire au-delà même du domaine des miracles et des visions accessible aux "moyennement avancés".

Une perspective bien différente à première vue est ouverte dans le *Révéléteur des Mystères*, où la conscience secrète et l'arcane sont désignées comme la sixième et la septième d'entre les "sept sphères du cœur" (*aṭwār-i dil*, K. 21) et ne semblent donc même pas avoir le statut d'un centre indépendant comme le cœur et l'esprit⁶⁵. Cette localisation de *sirr* et *khafī* parmi les "sphères du cœur" peut sans doute surprendre, non seulement parce qu'elle est inhabituelle, mais aussi parce qu'elle impliquerait en stricte logique que puisque le cœur est inférieur à l'esprit, toute "sphère du cœur" doit l'être aussi. Nous ne croyons pas cependant qu'il faille appliquer cette logique dans ce cas. Comme le "Révéléteur des Mystères" essaye de l'expliquer, les "sept sphères du cœur", les "sept niveaux de l'esprit", les "sept vertus de l'âme pacifiée", etc., ne sont au fond que des miroitements d'une même Heptade microcosmique, que le mystique doit dépasser pour arriver au "Huitième Degré" (cf. *infra*, p. 43). Par conséquent, *sirr* et *khafī* occupent toujours la place la plus élevée dans cette structure. De plus, il y a à considérer la possibilité que la structure triadique des "six manières d'accomplir le *dhikr*" reflète celle des trois centres subtils à double face transmetteurs de l'émanation, soit l'âme, le cœur et l'esprit. Dans cette optique, il y aurait homologie entre le *dhikr* de la "langue extérieure et intérieure" et les "deux faces de l'âme", entre celui du "cœur et de l'esprit" et les "deux faces du cœur", et entre celui de la "conscience secrète et de l'arcane" et les "deux faces de l'esprit".

Quoi qu'il en soit, l'impression que la conscience secrète et l'arcane jouent en quelque sorte le rôle des deux faces de l'esprit pour Isfarâyinî s'impose également dans l'analyse de quelques exemples concrets de son art d'interpréter les visions de ses disciples. C'est ce que nous allons essayer de démontrer dans ce qui suit, en attirant l'attention en particulier sur l'apparition de ces deux "sphères" (*ṭawr-i sirr* et *ṭawr-i khafī*) dans les visions de Khunji.

Relevons d'abord le fait que dans son interprétation d'une vision de Simnâni, Isfarâyinî semble situer la conscience secrète directement au-dessous de la face supérieure de l'esprit. Il lui répond en effet en faisant les observations suivantes:

chrétiens, n'est en fin de compte qu'une apparition éphémère et trompeuse, un signe avant-coureur de la "vraie" expérience mystique. Mais quand c'est l'"Océan de la Vraie Réalité" qui agite les ondes de lumière tombant tantôt sur l'âme, tantôt sur l'esprit, il est difficile de voir dans cet "Océan" autre chose que la Source primordiale de l'émanation.

On remarquera aussi que l'échelle des "centres subtils" n'est pas exactement ici celle de la structure microcosmique dessinée auparavant. En ce qui concerne l'âme et le cœur, leurs "deux faces" sont passées sous silence; mais comme pour combler cette lacune, la "conscience secrète" (*sirr*) est mentionnée entre le cœur et l'esprit. Or on sait que déjà en soufisme classique, la place de la "conscience secrète" est loin d'être déterminée d'une manière uniforme, et il en est de même à l'intérieur de l'école *kubrawi*e. Kubrâ lui-même présente le schéma de Qushayrî: il y a les trois degrés d'intériorisation du *dhikr*: celui de la langue, celui du cœur et celui de la conscience secrète; et il y a, pour le schéma du *sulûk* en général, l'échelle âme-cœur-esprit-conscience secrète¹⁶⁰. Pour Najm-i Râzî au contraire, la conscience secrète se situe au-dessous de l'esprit, comme dans la doctrine dite *malâmatiya*¹⁶¹, mais sans que celui-ci devienne le centre suprême pour autant, car il y a au-dessus de l'esprit un autre "secret": celui appelé *khafî* ("arcane"); et cet ordre (*sirr* — *rûḥ* — *khafî*) sera également adopté par Simnânî¹⁶². Dans ce domaine en effet, Simnânî semble avoir préféré la clarté de Râzî à la pensée de son propre maître, qui présente plusieurs traits originaux encore que peu systématisés.

Ce qui est clair chez Isfarâyinî, c'est que pour lui-aussi c'est le *khafî* qui occupe la position suprême dans l'échelle des centres subtils, et que le *sirr* occupe une position voisine. En tant qu'organes du *dhikr* intériorisé, ces deux centres sont en fait supérieurs à *qalb* et *rûḥ*, de même que ces derniers sont placés au-dessus de la "langue extérieure et intérieure" comme organes du *dhikr*. C'est ce qui résulte de deux petits fragments isfarâyiniens groupés par Simnânî parmi les "Sources de la Sagesse" (*Rasâ'il an-nûr*, Chapitre VII, *yanbû'* n° 3 et 2) et répétés indépendamment de Simnânî par Khurramâbâdî¹⁶³. Dans le fragment n° 3, notre auteur déclare:

"Il y a six (*sic*) manières d'accomplir le *dhikr*. Premièrement, le *dhikr* de la langue extérieure et intérieure (*dhikr-i zafân-i zâhir wa bâtin*): c'est la station des débutants. Deuxièmement, le *dhikr* du cœur et de l'esprit (*dhikr-i qalb wa rûḥ*): c'est la station des moyennement avancés. Troisièmement, le *dhikr* de la conscience secrète et de l'arcane (*dhikr-i sirr wa khafî*): c'est la station des achevés (*maqâm-i muntahiyân*)."

Dans l'autre fragment, ce qui est de toute évidence la même structure apparaît sous la forme suivante:

"Il y a six groupes de "mémorants":

1. Ceux qui accomplissent le *dhikr* dans le monde exotérique humain (*mulk-i 'âlam-i insânî*): ce sont ceux qui sont à l'abri (*salâmatîyân*).
2. Ceux qui l'accomplissent dans le monde ésotérique humain (*malakût-i 'âlam-i insânî*): ce sont ceux qui s'exposent au "Blâme" (*malâmatîyân*)¹⁶⁴.
3. Ceux qui l'accomplissent dans le monde exotérique suprasensible (*mulk-i*

L'effet du *dhikr* sur la voie des centres subtils est ensuite précisée par Isfarâyinî comme suit:

"Les maîtres de la Voie mystique ont recommandé cette Parole aux "chercheurs de la Vérité" pour que la "Vilaine Parole" (14:31/26), c'est-à-dire l'autre-que-Dieu, soit arrachée du fond de la terre du cœur (*qalb*) par *Lâ ilâha*, et que l'"Arbre excellent" (14:29/24), c'est-à-dire la Vraie Réalité de la Parole, soit implanté par *illa'llâh* dans les terres du cœur (*qalb*), de la conscience secrète (*sirr*) et de l'esprit (*rûh*), de sorte que les "sphères du cœur" et les "niveaux de l'esprit" soient remplis de la Lumière de la Parole. Lorsque la Lumière de la Parole demeure dans la terre du cœur (*dil*), l'étincellement des lumières du cœur (*qalb*) et de la conscience secrète (*sirr*) commence à être agité par les ondes de l'Océan de la Vraie Réalité (*baḥr-i ḥaqīqat*), et (cette) marée descendante et montante arrive tantôt au rivage de l'âme (*nafs*), tantôt du côté de l'esprit (*rûh*), en effaçant toute obscurité dont l'âme s'est imprégnée en sa substance foncière (*nihād-i nafs*), et à partir de laquelle une ternissure a pu s'imposer, à cause de l'affinité de la nature ténébreuse de ce qui est créé, sur la face (inférieure) de l'esprit. Dans ces conditions, il est inévitable que se montrent des couleurs et des lumières. Or plus le *dhikr* est intensifié, plus la Lumière de la Parole est consolidée et dominante dans le monde intérieur. Quand la face de l'esprit qui est tournée vers le monde créaturel est ainsi purifiée de la ternissure (provenant) de l'âme, par l'assaut des Lumières de la Parole, les Lumières épiphoniques de l'esprit (*anwâr-i tajalliyât-i rūḥânî*) s'épiphonisent sur la substance du cœur (*jawhar-i qalb*), et la substance de l'âme (*jawhar-i nafs*) en reçoit un reflet. (C'est ainsi qu') une maladie dans la disposition de l'âme (*mizâj-i nafs*) devient manifeste, une couleur jaune en est engendrée, et ce genre de lumières (visualisées par le disciple) en résulte. Parfois c'est rouge, parfois vert, parfois bleu, parfois blanc. Autrement, la Lumière n'a point de teinture en sa réalité propre à elle-même; le teinturier, c'est l'âme (*nafs*). Si celle-ci enlève l'obscurité qui lui est propre, il ne reste ni de couleur ni d'odeur." (*Correspondance* A. V, 16). Voilà donc une théorie générale qui se propose d'expliquer les visualisations de couleurs accompagnant la pratique du *dhikr* d'une manière quasiment scientifique: ces couleurs résulteraient simplement du rebondissement sur le principe ténébreux, représenté ici par l'âme, de certaines forces lumineuses et spirituelles déchaînées par l'action purificatrice du *dhikr*¹⁵⁸. Mais il faut dire que cette théorie ne suffit guère à expliquer la méthode d'interprétation appliquée par la suite par Isfarâyinî lui-même. Celle-ci, en effet, présuppose un certain nombre de données qu'il nous faut encore essayer de clarifier.

Tout d'abord, on aimerait savoir davantage sur la nature des différentes sortes de "lumières" qui viennent d'être mentionnées. S'il est précisé qu'il s'agit des "lumières épiphoniques de l'esprit (*anwâr-i tajalliyât-i rūḥânî*), alors on peut comprendre qu'on n'est pas encore en présence d'une "vraie" théophanie (*tajalli rabbânî*); car selon la doctrine de Majd-i Baghdâdî et Najm-i Râzî¹⁵⁹, présupposée par notre auteur (cf. K. 79 et 85), il y a une importante distinction entre ces deux sortes d'expérience, la "vraie" théophanie étant accessible aux seuls musulmans, tandis que l'"épiphanie de l'esprit", accessible également aux

évaporations successives, en un résidu "extrêmement noir" (appelé ici *quṭāra*), c'est-à-dire l'existence physique¹⁵⁵. Aussi bien verrons-nous que pour Isfārāyīnī, la mystérieuse "Lumière de la Parole" transmise aux humains par le Prophète (et, par extension, aux disciples par le *shaykh* donnant l'initiation au *dhikr*) émane en dernier lieu de la même source divine dont la "Lumière de la Bonne Direction" était émanée, à travers l'"Esprit de Mohammad", sur les esprits préexistants des humains éternellement acceptés dans la Citadelle de l'Islam (Annexe A, V, 7; cf. *infra*, p. 43s.).

D'autre part, l'émanation du subtil au dense, tant sur le plan macrocosmique que sur le plan microcosmique, ne suffit pas dans la pensée de nos auteurs à expliquer la fonction des centres subtils. En effet, ce même *continuum* de densité croissante doit également être considéré sous un angle tout-à-fait différent, complémentaire de l'explication émanatiste: celui d'un dualisme considérant le spirituel et le matériel, la lumière et les ténèbres comme paires d'opposés. Or ce dualisme se présente à son tour sous un double aspect, selon que ces paires sont considérées comme antagonistes ou comme complémentaires, mais sans que l'on puisse toujours distinguer nettement l'un de l'autre de ces aspects. Dans le "Révélateur des Mystères" par exemple, quand il s'agira d'expliquer la structure du cosmos, notre auteur évoquera le vieux mythe du mariage de l'esprit et du corps pour identifier ensuite — et ceci encore en s'inspirant sans doute de Najm-i Rāzī¹⁵⁶ — le cœur et l'âme comme étant leurs deux enfants de nature inégale, le cœur ressemblant à son père, l'esprit, l'âme ressemblant à sa mère, le corps, "père et fils" étant lumineux, "mère et fille" étant ténébreuses; et ces deux principes "contraires" se font face tout en s'équilibrant, comme le font les sept niveaux "terrestres" et les sept niveaux "célestes" de ce cosmos (cf. K. 13 ss. et *infra*, p. 42s.). En revanche, quand il s'agit d'introduire une théorie de l'éducation spirituelle, comme dans la présente lettre écrite à Simnānī, le principe "dense" et ténébreux apparaît nettement comme l'antagoniste tout court. Ainsi, notre auteur continue son exposé de la théorie des *latā'if* en expliquant que "tant que l'homme ignore le moyen de regarder dans l'Origine de son Aventure, et qu'il attribue de la vraie science à l'âme (*nafs*) dont le propre est l'ignorance, il confond le désert plein d'épines qu'est le corps matériel avec un jardin aux roses, et les plaisirs "métaphoriques" (= matériels) avec la Réalité... Plus il est à la recherche de ces plaisirs, plus les ténèbres du corps matériel deviennent opaques, les désirs suggérés par l'âme s'intensifient et par là-même, les inspirations sataniques s'enracinent solidement dans la substance de l'âme..., ce qui fait que les lumières de la lune "cœur" et du soleil "esprit" sont encore plus voilées pour l'âme... de sorte que la voie des lumières provenant du Monde du Mystère risque d'être barrée". (Correspondance A, V, 11). C'est ici précisément qu'intervient le *shaykh*, nous l'avons vu plus haut, pour débarrasser cette voie chez le nouveau disciple par l'action purificatrice du *dhikr*, qu'il lui commande d'accomplir continuellement. Notons que ce même risque d'une obstruction de la voie des lumières spirituelles par l'influence du corps est également dépeint par Najm-i Rāzī; mais selon lui, c'est l'application de la *sharī'at* qui en est le seul remède au niveau du corps et de l'âme, tandis que la fonction du *dhikr* sera spécifiquement la purification du cœur¹⁵⁷.

pourrait totalement destituer l'esprit de son rang particulier. C'est pourquoi la Volonté foncière réalisa, de par sa sagesse créatrice, la nécessité d'y insérer l'Âme (*nafs*) comme ayant deux faces, d'une manière analogue à ce qui vient d'être exposé à propos du cœur." (*Ibid.* 10)

Pour commenter ce texte fondamental d'Isfarâyinî, on relèvera tout d'abord l'idée des "deux faces de l'Esprit" faisant de celui-ci l'intermédiaire entre l'incrée et le créé, idée d'une importance capitale pour le soufisme, puisqu'on en trouve plusieurs variantes déjà chez les grands classiques, notamment Hallâj, en dépit des réticences de certains auteurs comme Sarrâj ou Hujwiri condamnant toute tendance à voir de l'incrée dans l'Esprit comme hétérodoxe¹⁵⁰. Dans l'époque où nous sommes avec Isfarâyinî, c'est avant tout Abûḥaḥṣ̣ Umar-i Suhrawardî (ob. 632/1234) qui semble avoir donné droit de cité à ce genre d'idées dans l'orthodoxie sunnite. Ce dernier estime en effet que la tradition soufie connaît à la fois la tendance de considérer l'esprit comme temporel (*ḥudûth*) et celle de le considérer comme éternel (*qidam*); et comme témoin à l'appui de la seconde opinion, il cite ce propos d'un soufi du III^e siècle: "L'Esprit n'est pas issu de l'impératif *Esto!* (*kun!*), car s'il en était ainsi, ce serait pour lui une humiliation. Comme on lui demanda alors d'où il était issu, il répondit: d'entre la Beauté (*jamâl*) et la Majesté (*jalâl*) divines¹⁵¹!" Comme solution personnelle du problème de la *mas'alat ar-rûh*, Suhrawardî postule ensuite deux sortes d'esprit humain: il y a d'une part "l'esprit humain (*insânî*) sublime et céleste", relevant du monde de l'impératif divin (*'âlam al-amr*), d'autre part "l'esprit animal humain (*basharî*)" qui est le pneuma vital matériel, relevant du monde créé (*'âlam al-khalq*). C'est par la descente de l'esprit sublime sur le pneuma vital que ce dernier devient spécifiquement humain: il devient l'âme (*nafs*); et c'est de l'union de l'esprit et de l'âme que le cœur subtil vient à l'être¹⁵².

Cependant, si l'enseignement de Suhrawardî a pu exercer une certaine influence sur notre mystique, ce n'est guère sa conception "dualiste" qui est à la base de l'échelle de "centres subtils" proposée ici par Isfarâyinî. En les considérant comme transmetteurs de l'émanation, et en les limitant en cette fonction au nombre de trois, esprit, cœur, âme, c'est plutôt de Najm-i Râzî que notre auteur s'inspire directement¹⁵³. De même, si Isfarâyinî précise que chacun des trois centres situés entre Dieu et le corps humain a deux "faces" pour recevoir les "lumières" et pour les transmettre au niveau suivant, nous trouvons la même idée formulée déjà par Najm-i Râzî également, encore que placée dans un contexte différent du précédent, et appliquée à une autre échelle de centres subtils. Selon Râzî en effet, ce sont l'arcane (*khafî*), la conscience secrète (*sirr*) et le cœur (*dil*) qui jouent ce double rôle de récepteur et transmetteur dans l'expérience mystique appelée "dévoilement des attributs divins" (*kashf-i ṣi-fâtî*)¹⁵⁴. Enfin, on peut également voir une préfiguration de ce que nous venons de lire chez Isfarâyinî dans une célèbre image évoquée par Najm-i Râzî pour illustrer le processus de l'émanation de l'"Esprit pur mohammadien" (*rûḥ-i pâk-i muḥammadî*) sur le plan cosmique: c'est une même pièce de sucre brut et blanc (*qand-i sapîd*) qui, prise de la "canne à sucre" qui est la "Lumière de l'unitude absolue" (*nûr-i aḥadiyat*), se transforme par un processus de six

"nom" (*ism*), Dieu lui-même (ou l'Absolu, *Huwa*) est "la Signification des significations, l'Esprit des esprits, le Coeur des coeurs"¹⁴⁸."

3. "L'être humain (*wujûd-i insân*) est une copie de l'être du monde (*wujûd-i 'âlam*), ou plutôt, c'est l'inverse en réalité... Du Trône céleste jusqu'à la Terre, aucune particule n'est vide de l'Homme!" (*ibid.* 9). Ce sera également l'un des thèmes majeurs du "Révélateur des Mystères", où l'auteur s'appliquera à démontrer que le microcosme humain, bien que Voile de lumières et de ténèbres séparant l'homme de Dieu, ne fait que refléter la structure fondamentale de l'être tout court et en tant que tel est la théophanie par excellence. Dans le présent contexte cependant, le propos de cette troisième prémisse est plutôt l'application d'une théorie de l'émanation sur le plan de l'être humain individuel, ce qui permettra de donner un sens aux expériences mystiques en homologuant l'échelle des "centres subtils" (*laṭâ'if*) qui en sont le champ psychospirituel avec les phases du processus de l'émanation. C'est pourquoi notre auteur continue cet enseignement dispensé à Simnâni par ce bref exposé de la suivante théorie des *laṭâ'if*:

"Dans le monde éternellement au-delà du passé et de l'avenir, lorsque l'Esprit (*rûḥ*) fut envoyé par le Créateur, de la Table du Décret... à la plaine de l'existence (*wujûd*), il sortit de l'Atelier du Mystère (*ghayb*) comme ayant deux faces, l'une étant dans le monde de l'impératif divin (*amr*), l'autre dans le monde créaturel (*khalq*). De son côté supérieur, étant en relation avec le monde de l'impératif, sa pureté et subtilité (*laṭâfat*) était parfaite, mais de son côté inférieur, étant en relation avec le monde créaturel, une obscurité imperceptible se joignit à lui, comme une goutte d'eau (*quṭāra*) se joint à du sucre brut (*qand*). Or la face de l'esprit tournée vers le monde de l'impératif reçoit la profusion des subtiles lumières seigneuriales et les transmet à la face qui est dans le monde créaturel; et c'est par ces subtiles lumières seigneuriales que le corps physique reçoit sa formation (*tarbiyat*) selon la Volonté foncière. Mais pour mener cela à bien, il fallait une (autre) substance subtile (*laṭîfa*), plus dense que l'esprit, mais plus subtile que l'âme (*nafs*), afin que les subtiles lumières dont le corps a besoin pour sa formation n'y arrivassent pas de manière à le rendre incapable de les recevoir. Car le corps dense n'a pas la fermeté nécessaire pour recevoir directement les subtiles lumières divines, sans "être mis en miettes" (*tadakduk*)¹⁴⁹. C'est pourquoi la Volonté foncière réalisa la nécessité d'y insérer le Coeur (*qalb*) comme intermédiaire ayant deux faces, d'une manière analogue à celle que (notre) calame vient de mentionner en expliquant les modalités de l'esprit. Ainsi, de même que dans le monde visible, la lune reçoit les lumières du soleil pour les transmettre, dans la nuit sombre, du ciel lumineux à la terre ténébreuse, de même, la lune "coeur" reçoit l'irradiation lumineuse du soleil "esprit" pour la transmettre, par degrés, du ciel-spiritualité (*âsmân-i rūḥâniyat*) à la terre du corps, la condition humaine (*zamîn-i qâlab-i bashariyat*). Mais là encore, il fallait une (autre) *laṭîfa*, comme voile (*ḥijâb*) et comme intermédiaire (*wâsiṭa*) entre le coeur et le corps, plus dense que le coeur mais plus subtile que le corps, pour empêcher qu'une ternissure émanant des vapeurs des plaisirs du corps et de son appartenance au monde de la nature physique affecte la substance du coeur (*jawhar-i qalb*) et la disposition de l'esprit (*mizâj-i rūḥ*), car ceci

verrons plus loin ici (cf. *infra*, p. 34), la fonction initiatique du *shaykh* n'existe, comme prolongement de la fonction prophétique, que pour confirmer exotériquement l'initiation ésotérique aux mystères de la Citadelle d'un Islam éternel; car la "lumière de la Parole", manifestée par la personne de l'initiateur, n'est reconnue que par celui dont l'esprit en avait reçu une illumination dès la prééternité.

Mais le rôle du *shaykh* ne se limite pas à celui d'un initiateur. Lorsque le *dhikr* a une fois commencé à agir dans le disciple, le *shaykh* assume le rôle d'un psychagogue, d'un interprète dirigeant les retraites du disciple en lui donnant l'explication des visions, auditions et autres expériences extraordinaires qui peuvent en résulter; et c'est bien le rôle principal que notre *shaykh murabbi* s'était assigné à lui-même (cf. *supra*, p. 19).

b) La fonction psychagogique: la voie des "centres subtils"

Dans son importante lettre écrite à Simnânî en 687/1288 (*Correspondance A. V*), Isfarâyinî commence l'interprétation des phénomènes visualisés par son disciple, que celui-ci lui avait communiqués auparavant par écrit, en énonçant les trois principes fondamentaux suivants:

1. "Chacune d'entre les parties de l'être humain ornées par l'état d'être en service divin devient, par rapport au rang qu'elle occupe, l'instrument (ou le lieu) d'une lumière particulière." (*Correspondance A. V*, 6). C'est ainsi que le maître introduit la notion d'une échelle hiérarchique des parties constitutives de l'être humain, sans préciser davantage s'il entend par là les parties du corps humain, sans doute "ornées par le service divin", la prière rituelle, ou s'il veut parler des "centres subtils" (*laṭā'if*), dont il sera pourtant amplement question plus loin dans la lettre. On sait que c'est un principe fondamental de l'école *kubrawîe* de coordonner certaines couleurs à certains "centres subtils", qui sont comme la scène des expériences mystiques, ou encore à certains états constitutifs de ces expériences¹⁴⁷.

2. La voie mystique est barrée par les "70 000 voiles de lumière et de ténèbres"; il faut les dépasser tous, sans se laisser détourner par aucun (*ibid.* 7). En citant ici cette célèbre tradition, dont l'explication sera le propos de notre texte principal (K. 3), Isfarâyinî semble faire allusion en particulier au spectre entier des expériences visionnaires qui peuvent se présenter dans la voie mystique. En d'autres termes, c'est un avertissement de ne pas surestimer l'importance de ces expériences, et surtout de ne pas les confondre avec le but de la quête mystique. Remarquons ici que Kubrâ lui-même, qui avait pourtant un goût très vif pour ce genre d'expériences, avait déjà lancé un appel semblable à la prudence. En effet, si ces "indices" et "signes" sont des "guides" pour celui qui cherche la voie, disait-il, ils deviennent un "voile" lorsqu'on a reconnu le But, et sont un "ennemi pour les amis de Dieu". C'est que Dieu est caché par un voile de lumière et de ténèbres tant sur le plan du monde sensible que sur celui du monde supra-sensible (monde du Mystère, *'âlam al-ghayb*); et bien que la lumière et les ténèbres du monde supra-sensible soient, par rapport à la lumière et les ténèbres du monde sensible, ce que la "signification" (*ma'nâ*) est par rapport au

enverra l'un des "rapprochés de sa Présence", c'est-à-dire un *shaykh*, pour lui montrer la voie du Retour. Le nouveau "chercheur" (*ṭālib*) abandonnera alors toute volition pour se livrer totalement à la "volonté" du *shaykh* (*taslīm-i murād-i shaykh*). Ce dernier lui commandera d'accomplir le *dhikr* (la "mémoration") continuellement, de sorte qu'il puisse effacer tout ce qui, venant des sens extérieurs, prend figure d'existence dans son for intérieur, et y rétablir tout ce qui y avait été dans l'Origine (*sābiqa-yi fiṭrat*) l'objet de la mémoration. (*Correspondance A.V*, 11 - 15).

Le *shaykh* ne saurait être n'importe quel "ami de Dieu"; il faut en outre que ce soit un maître initié. Isfarāyīnī consacre en effet plusieurs pages pleines d'enthousiasme lyrique à l'éloge des "maîtres initiés" (*mashāyikh-i tariqat*), en les distinguant soigneusement des "pieux ascètes" (*zuhhād*, *'ubbād*, *nikū-mardān*) d'une part et des extatiques n'ayant pas l'expérience de la Voie (*majdhūbān*) d'autre part (*Annexe B*, 40)¹⁴¹. Leur rang spirituel dépasse de beaucoup celui de ces "saints hommes" (*abdāl*)¹⁴², voire celui des anges. C'est qu'il y a parmi eux des "hommes au sens vrai" (*mardān*, *jawānmardān*) qui, en suivant la voie tracée par le Prophète, ont dépassé leur condition humaine (*bashariyat*), grâce à l'assistance divine (*tawfīq-i hidāyat*); ils se sont même élevés au-dessus des Sept Enfers et des Huit Paradis, grâce à leur "énergie spirituelle" visant à la Cour royale de la Présence divine (*'uluww-i himmat-i bārgāh*), pour y mettre le "pied de leur Volonté mystique" (*qadam-i irādat*). C'est en vertu de l'initiation au *dhikr* des maîtres (*talqīn-i dhikr-i mashāyikh*) qu'ils ont goûté spirituellement le "vin de l'amour" (*sharāb-i 'ishq*) dans la "Taverne du Pacte préexistentiel" (*khumkhāna-yi alast*); et c'est pourquoi ce sont eux les amis de Dieu "cachés sous Mes Tabernacles" (selon le célèbre *ḥadīth qudsī*)¹⁴³, c'est-à-dire cachés dans l'intimité de la "Retraite du Roi" (*khalwat-khāna-yi shāh*) (*Annexe B*, 42-44; comparer aussi 45-55 et 60).

Selon Najm-i Rāzī, c'est par l'initiation au *dhikr* (*talqīn*) que le germe de la *walāyat* du *shaykh* est "transplanté" dans le cœur du novice pour y porter fruit¹⁴⁴. L'importance de cette cérémonie de "dictée" de la formule du *dhikr*, mentionnée déjà par un auteur classique comme Qushayrī¹⁴⁵, est surtout mise en lumière par Najm-i Rāzī et Khurramābādī qui insistent sur la différence entre la "flèche que l'on obtient du carquois du Roi" et "celle que l'on achète au marché", c'est-à-dire le *dhikr* que l'on accomplit sans en avoir reçu l'initiation de la part d'un maître. Il est vrai que les deux "flèches" sont égales (*muttafiq*), comme le dit Khurramābādī, en tant que moyen de défense contre l'ennemi; mais elles sont inégales (*mumtāz*) en ce qui concerne la valeur de la Cible et la protection de la *walāyat* (*dar waq' wa nāmūs-i nishāna wa himāyat-i walāyat*)¹⁴⁶.

Or, s'il est vrai que la fonction initiatique du *shaykh* est considérée comme indispensable pour que le *dhikr* agisse comme la "flèche du Roi", il est tout aussi vrai que la "noblesse" de cette "arme" tient en dernier lieu du fait que la Parole *Lā ilāha illa'llāh* contient en elle-même une puissance purificatrice et théophanique, une "lumière", si souvent évoquée par notre Isfarāyīnī comme en étant le "secret" (cf. *Annexe A*, V, 7 - 9; *Annexe B*, 30 et 32; K. 7), qu'elle est sans doute au cœur même de sa méthode spirituelle. En dernière analyse en effet, nous le

qu'est le cœur du *shaykh*, cette "fenêtre" donnant sur la présence divine (*ḥa-drat*)¹³⁶. En revanche, Isfarâyinî ajoutera que s'il est bien vrai que ces "ouvertures" parviennent au débutant à travers le cœur du *walî* (c'est-à-dire, du *shaykh*), c'est parce que celui-ci les tient du cœur du Prophète, qui les reçoit directement de la part de Dieu (K. 80).

Lorsque nos auteurs parlent ainsi d'un lien unissant le cœur du disciple au maître, ou de l'observation du cœur du *shaykh*, il importe de noter que ce qu'ils veulent dire est quelque chose de beaucoup plus concret que ne le laisserait entendre une simple façon de parler. Comme le mettent bien en évidence les descriptions du *dhikr-i khafî* par Khurramâbâdî et Ibn ul-Karbalâ'î, citées dans le chapitre précédent, il s'agit plutôt d'une pratique spirituelle, comportant la substitution mentale de la "forme" de soi-même par celle du *shaykh* — substitution qui à son tour doit finalement céder à la "mémoration" pure de l'Être vrai ou divin.

Rappelons ici que "voir Dieu dans le miroir de l'âme du maître" est l'une des conditions principales du noviciat déjà pour 'Aynulqudât-i Hamadânî (ob. 525/1131)¹³⁷. Selon la théorie de Majd-i Baghdâdî, c'est le cœur du *shaykh* qui protège le débutant devant ses trois "ennemis", l'âme charnelle, Satan et le "monde" (*dunyâ*). "Quand l'ombre du *shaykh* tombe sur le for intérieur du disciple (*wilâya bâtin al-murid*), dit-il, Satan s'enfuit ou périt nécessairement¹³⁸." Son disciple Najm-i Râzî précise qu'en accomplissant le *dhikr*, il faut demander l'assistance de la *walâyat* du *shaykh*, par voie d'énergie spirituelle (*himmat*), pour couper tout attachement du cœur par *Lâ ilâha* et pour le remplacer par l'amour de Dieu par *illa'llâh*¹³⁹. Cette assistance peut se manifester également, pour le disciple avancé, sous forme d'une "idée suggérée par le *shaykh*" (*khâtir u-sh-shaykh*), précurseur de l'inspiration divine selon Baghdâdî; et nous avons vu ailleurs, en analysant les étapes de la relation Isfarâyinî – Simnânî, que ce genre de communication supra-sensible, vécue en retraite, peut aboutir justement à une sorte de substitution de l'entité spirituelle du disciple par celle du maître et, en fin de compte, celle du "Maître absolu" (cf. *Correspondance*, introd. pp. 19 - 21).

Si la figure du *shaykh* peut ainsi se confondre, psychologiquement parlant, avec celle de l'être divin, le rôle qu'il joue vis-à-vis du disciple est justifié plutôt par la qualité quasiment prophétique d'"ami de Dieu" (*walî*) qu'on lui attribue. Depuis Hujwîrî (ob. ca. 465/1072), on cite souvent le supposé ḥadîth "Le *shaykh* est à l'égard de son groupe ce que le Prophète est pour sa communauté¹⁴⁰". Le corollaire en est l'assurance avec laquelle le soufisme postérieur affirme la nécessité d'avoir un *shaykh* pour quiconque veut marcher sur la "Voie de Dieu". Notre Isfarâyinî insiste en effet sur ce point: s'il est vrai que l'Homme avait à l'Origine (*aṣl-i fītrat*), un état mystique, "une affaire amoureuse avec Celui qui possède la Beauté", l'être humain concret, dominé par l'âme inférieure "dont le propre est l'ignorance", est incapable de s'en "souvenir" à son gré. Il ne saurait changer cette situation par un simple repentir à la manière des "pieux ascètes" (*zuhhâd wa 'ubbâd*): ce qu'il lui faut, c'est un Retour radical, provoqué par la sollicitude divine (*'inâyat*), de sorte que son oeil intérieur sera enduit du collyre que sont les "lumières du noviciat" (*anwâr-i irâdat*). C'est ainsi que Dieu lui

que "Le *samâ'* est bon pour ceux qui contrôlent leurs âmes inférieures pour que les plaisirs illégitimes (*huzûz*) soient annihilés. C'est alors qu'ils balaient les fumiers avec leurs esprits¹³⁴." Il est vrai que notre auteur commence ici par expliquer que le *samâ'* "n'est pas pour ceux qui ont encore un reste d'âme inférieure"; mais il précise aussitôt que ces derniers ne doivent pas y participer en public. "En effet, dit-il, c'est en écoutant que l'on entend les sens impliqués dans la parole, et c'est ce qui fait parvenir au cœur des sensations provenant du Mystère (*wâridât ghaybîya*), d'où l'on éprouve un plaisir dans le cœur, un délice dans l'âme (*nafs*), et une "présence" dans la conscience secrète (*sirr*). Or si en cet état il y a encore un reste d'âme inférieure (*nafs*), qu'on ne s'engage pas dans le *samâ'* en présence d'autres, parce que celle-ci trouverait alors son plaisir illégitime dans le fait qu'on est remarqué par les autres, sans que l'on s'en rende compte; ... mais si elle est annihilée, (ce) Satan n'a plus de pouvoir. C'est pourquoi Mamshâd dit "Le *samâ'* est bon... pour que les plaisirs illégitimes soient annihilés"; car le pèlerin mystique ne cesse de contrôler cet ennemi, l'âme, jusqu'à ce que par la force spirituelle descendant sur lui grâce à l'aide divine, elle devienne "pacifiée". Lorsqu'elle est pacifiée, elle doit être qualifiée de "cœur", voire d'"esprit". ... Au début, elle fut une âme non-pacifiée, mais quand elle est pacifiée, elle s'est transformée, s'est tournée vers Dieu et est devenue "cœur". C'est alors, dans cet état, que le pèlerin mystique est préparé pour la théophanie; et si Dieu se manifeste à lui, il se rabaisse devant Lui et se soumet, et les plaisirs illégitimes de l'âme sont absolument annihilés en cela. S'il écoute alors, c'est par Dieu et de la part de Dieu qu'il écoute, et s'il fait des mouvements (de danse), c'est de la part de Dieu et par Dieu qu'il les fait..." (*ibid.* 14)¹³⁵.

2. Le rôle du shaykh

a) La fonction initiatique

Parmi les "Huit Conditions du *dhikr*" énumérées par Isfarâyîni, nous l'avons mentionné plus haut (*supra*, p. 21), la septième est la recherche d'un maître parfait ayant de l'expérience spirituelle, et dont la méthode pour accomplir le *dhikr* et la retraite remonte (par voie d'affiliation initiatique) au Prophète. Il semblerait que cette insistance sur le lien initiatique reliant le *shaykh* au Prophète, à laquelle nous reviendrons tout à l'heure, constitue chez Isfarâyîni un élément nouveau par rapport à ses prédécesseurs *kubrawîs*. En tout cas, on ne la trouve de façon explicite ni chez Kubrâ ni chez Najm-i Râzî, ces derniers insistant plutôt sur l'importance du *shaykh* comme intermédiaire direct entre le mystique débutant et son But éternel. Ainsi, on retrouve le lien spirituel unissant le cœur du disciple au *shaykh* (*rabṭ al-qalb bi'sh-shaykh*) comme sixième d'entre les "Huit Conditions" chez Kubrâ (*Faw.* 6, mais la huitième selon ses écrit mineurs), sans qu'il soit question du rôle du Prophète. De même, si Najm-i Râzî attache beaucoup d'importance à "l'observation du cœur du *shaykh*" (*murâqibat-i dil-i shaykh*), ce qui est pour lui la septième d'entre les "Huit Conditions de la retraite", c'est parce que les "ouvertures tenant au Mystère" (*futûḥât-i ghaybî*) parviennent au débutant à travers la "fenêtre"

consolidant *Allâh* dans le cœur." Ajoutons que la manière de s'asseoir associée par Shâh Mir à ce *dhikr* "simnâni", différente de celle qu'il fait remonter à Isfarâyinî, est exactement celle que nous avons déjà vu décrire par Khurramâbâdi.

En guise de conclusion, on pourra donc dire que les modifications au *dhikr kubrawî* attribuées dans ce texte cité par Qushâshî aux innovations d'Isfarâyinî et Simnânî représentent plutôt des variantes de ce qui a pu être dès le début la structure de ce rituel chez les Kubrawîs, à savoir le mouvement de la tête du bas en haut, à droite et à gauche, accompli en trois temps successifs. Par contre, la vraie innovation, celle du *dhikr* à quatre mesures tel que décrit par Ibn ul-Karbalâ'î, ne remonte guère au-delà de Simnânî.

Pour compléter ce chapitre, il convient d'ajouter ici un mot sur une autre pratique soufie, à laquelle nos mystiques *kubrawîs* semblent attacher autant d'importance qu'au *dhikr*, même si elle ne fait pas partie des "Huit Conditions": nous voulons parler du "concert spirituel" (*samâ'*). De fait, il est souvent difficile de distinguer entre les deux pratiques, et tout se passe comme si dans l'esprit de notre auteur, le *dhikr* était secrètement à l'oeuvre pendant l'expérience du *samâ'*. En tout cas, c'est ce qu'il semble présupposer lorsqu'il interprète certaines expériences de Khunji (*Annexe A*, I, 3 et 17) et de Simnânî (*Correspondance A*, V, 8 et 29), survenues pendant le *samâ'*. Rappelons aussi cette expérience personnelle de *samâ'*, relevée ici plus haut (*supra*, p. 10), qui s'est terminée par le cri spontané de *Lâ ilâha illa'llâh*.

On sait qu'aux yeux d'un Islam puritain, le *samâ'* est une pratique pour le moins suspecte; et c'est peut-être la raison pour laquelle on ne le mentionne pas explicitement parmi les "Huit Conditions". Une certaine réticence à son égard est également manifeste chez les soufis classiques qui lui sont favorables en principe, comme en fait preuve ce mot célèbre de Dhu'n-Nûn al-Miṣrî: "Le *samâ'* est une impulsion divine (*wârid ḥaqq*) émouvant les cœurs pour Dieu. Or celui qui l'écoute par ce qui est de Dieu, est dans la Vérité (*taḥaqquqa*), mais celui qui l'écoute par ce qui est de l'âme charnelle (*nafs*), est dans le dualisme (*tazan-daqa*)¹³¹." Pourtant, la valeur spirituelle et pédagogique de la musique ne fait aucun doute pour nos auteurs *kubrawîs*¹³². Si le *samâ'* est au début "désir (*shawq*), affection (*tawq*) et goût passionné (*dhawq*)", comme le disait un soufi anonyme cité par Isfarâyinî (*Annexe A*, III, 2), cela veut dire, explique-t-il, que "le *samâ'* est une subtile réalité spirituelle excitant dans l'amant le désir pour la personne désirée. Si, désirant, il écoute une parole rythmique et mélodique, il entend la mention (*dhikr*) des attributs de l'Aimé. À ce moment, la mention de l'Aimé devient prédominante en lui, ce qui fait que son désir pour l'Aimé augmente de sorte qu'il en éprouve une touche d'extase sans Le voir, comme cela est énoncé par la tradition dans laquelle Dieu dit: "Si Ma mention devient prédominante dans Mon serviteur, il M'aime et Je l'aime"¹³³." Dans cet état donc, le pèlerin mystique débutant (*al-murîd as-sâlik*) a besoin du *samâ'*, car le désir et l'amour sont entrés dans les "sphères de son cœur" et demeurent dans le secret de sa conscience secrète; et le désir et l'amour ont besoin d'un stimulant..." (*ibid.*, 3). Le même optimisme se laisse dégager du commentaire d'Isfarâyinî sur une parole attribuée à Mamshâd ad-Dinawarî (*ibid.* 13), énonçant

que pratiqué déjà par les maîtres de Simnâni. Ainsi, nous avons vu que l'observation de l'"espace situé entre les deux sourcils" est recommandée par Isfarâyini pour le "*dhikr* du cœur" (*supra*, p. 22). De même, dans son traité sur le sens spirituel du *dhikr*, Isfarâyini avait déjà insisté sur le symbolisme profond du "cercle de la lettre h du mot *Allâh*", "forme de l'étendue toute-englobante de la divinité" (*ṣūrat ihâtat al-ilâhiya*, *Annexe A*, V, 6). Quant à la contemplation de la "forme" du *shaykh*, rappelons qu'elle fait partie du *dhikr-i khafi* d'Isfarâyini selon Khurramâbâdi. Mais tout cela est évidemment loin de prouver que ce fut "en quatre mesures" que l'on pratiquait ce *dhikr* avant Simnâni. Sur ce point en effet, la description de Khurramâbâdi qui le divise en "trois parties", nous l'avons vu, mérite probablement plus de confiance, car d'autres traditions de l'école *kubrawi*, non moins respectables que celle représentée par Ibn ul-Karbalâ'i, font précisément de Simnâni l'instaurateur d'un *dhikr* accompli "en quatre mesures", d'ailleurs différent de celui décrit par Ibn ul-Karbalâ'i, tandis que l'innovation d'Isfarâyini aurait été la pratique d'un *dhikr* qui n'en comptait que trois. C'est ce qui résulte du manuel soufi de Ṣafiuddîn al-Qushâshî, qui s'appuie entre autres sur un témoignage écrit de Sayyid Hibatullâh Shâh Mîr (ob. 796/1396), dont les chaînes initiatiques remontent à Isfarâyini non seulement par Simnâni, mais aussi par Khunji¹³⁰. Selon ce témoignage donc, s'il est vrai que les Kubrawîs de la première génération pratiquaient un *dhikr* "en deux mesures" (*muqayyad bi'd-darbayn*), et plus particulièrement celui "en forme *ḥamâ'ili*" (*al-hay'a al-ḥamâ'iliya*), la caractéristique de cette "forme" est qu'on commence le *dhikr* non pas du côté droit (ce serait là une forme "non-*ḥamâ'ili*" du *dhikr* en "deux mesures", pratiquée par les Khalwatîya), mais du côté gauche, au-dessous de la mamelle gauche, en s'efforçant d'extraire du cœur ce qui est autre que Dieu par une prononciation allongée du mot *Lâ* se terminant par le "rejet" de *ilâha* au-dessus de l'épaule droite (première "mesure"). La seconde "mesure" commence alors par la prononciation de *illâ* au-dessus de l'épaule droite et se termine par la "consolidation" de *Allâh* dans le cœur. Les Kubrawîya anciens auraient d'ailleurs pratiqué cette "forme *ḥamâ'ili*" jusqu'à Gûrpâni, en se conformant ainsi à la tradition d'Abu'n-Najîb as-Suhrawardî, que continuaient de poursuivre les Suhrawardîya du temps de Shâh Mîr. Or chez les Kubrawîya, Isfarâyini en aurait modifié la façon de s'asseoir et y aurait "ajouté" une "troisième mesure", à savoir l'extraction de *Lâ* du nombril (et non du cœur); et ce serait là le *dhikr* "en trois mesures" (*muqayyad bi-thalâtha adrub*), méthode de la *ṭarîqa isfarâ'iniya* (ou *nûriya*) transmise par Khunji. Par la suite, Simnâni à son tour aurait "ajouté" une "quatrième mesure" au *dhikr* d'Isfarâyini et en aurait encore modifié la manière de s'asseoir.

Rappelons ici que la prétendue innovation d'Isfarâyini, l'"extraction" de *Lâ* du nombril, fait déjà partie du *dhikr kubrawî* selon Najm-i Râzî (*supra*, p. 23). Il en va peut-être de même pour ce qui est de celle attribuée par Shâh Mîr à Simnâni, car ce *dhikr* à "quatre mesures" ne comporte point les quatre mouvements de la tête, caractéristiques du *dhikr-i çahâr-darbî* de l'école simnânienne représentée par Ibn ul-Karbalâ'i, mais se compose en réalité de trois mouvements: "Tirer *Lâ* depuis le bas du nombril, d'un long trait... en faisant parvenir *ilâha* au nez...; retourner avec *illâ* vers le bas du côté droit, et terminer en

mouvements rythmiques de la tête, sauf évidemment pour le dernier mot, "Allâh". Mais cette différence mise à part, il reste que les trois mouvements décrits par Khurramâbâdî: en haut, à droite, à gauche, sont essentiellement les mêmes que ceux décrits par Simnânî, surtout que les deux auteurs précisent que le mouvement initial commence à partir du nombril, détail mentionné explicitement déjà par Najm-i Râzî, comme nous l'avons vu.

Or, le problème se complique du fait que Simnânî distingue entre un *dhikr* prononcé "en deux mesures" (*dhikr-i du-ḍarbî*) et un *dhikr* accompli "en quatre mesures" (*dhikr-i ḥahâr-ḍarbî*), et qu'une tradition de son école identifie le second avec le fameux "*dhikr* de Gûrpânî". Pour Simnânî lui-même en effet, le premier est de toute évidence un "*dhikr* de la langue", tandis que le second semble être coordonné dans son esprit au "*dhikr* du coeur", dont Aḥmad-i Gûrpânî, le maître "silencieux" d'Isfarâyinî, passait pour être le grand spécialiste. C'est que lors d'un *majlis* avec ses disciples, après avoir parlé du phénomène de la sensation auditive de certaines formes du *dhikr* intériorisé (y compris celui de l'"arcane", *khafî*, cf. *infra*, n. 163), l'histoire célèbre du "*dhikr* du coeur" de Gûrpânî (*supra*, p. 8) ayant servi d'exemple à ce même propos, Simnânî ajoute cette remarque: "Il arrive que le coeur se rebute du *dhikr*. À ce moment-là, il faut très rapidement prononcer le *dhikr-i du-ḍarbî*, pour que sa chaleur parvienne vite au coeur; mais dès que le coeur ne s'en rebute plus, le *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî* est préférable, car il comporte plus d'emphase et d'allongement¹²⁷." Étant coordonné au *dhikr* du coeur, le *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî* de Simnânî est donc sans doute un *dhikr* plus "silencieux" que le *dhikr-i du-ḍarbî*, même s'il comporte une prononciation "emphatique et allongée" de la formule. C'est du moins la conclusion qu'on semble avoir tirée dans l'école de Simnânî et plus particulièrement dans celle de 'Alî-i Hamadânî (ob. 786/1385), où le *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî*, devenu un rituel caractéristique de l'école, sera couramment désigné comme *dhikr-i khafî*¹²⁸; et c'est aussi ce qui peut nous faire entrevoir la genèse de la légende faisant remonter à Gûrpânî l'instauration de ce rituel.

Selon Ibn ul-Karbalâ'î en effet, nous l'avons déjà relevé brièvement (*supra*, p. 8), c'est lors d'une vision survenue sous un arbre à Gûrpân, que le Prophète lui-même aurait instruit le maître d'Isfarâyinî dans la nouvelle pratique du *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî*. Avant Gûrpânî, les Kubrawîs auraient seulement pratiqué un *dhikr* divisé en deux parties (*du qism*) appelé *dhikr-i ḥamâyil*, qui consistait à faire "monter" *Lâ ilâha* du côté droit et "descendre" *illâ'llâh* du côté gauche, lieu du coeur. Par contre, la règle du *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî* est, toujours selon Ibn ul-Karbalâ'î, de faire "monter" *Lâ* d'au-dessus du nombril, "descendre" *ilâha* du côté de la mamelle droite, "monter" *illâ* vers le haut de la tête et "descendre" *Allâh* du côté de la mamelle gauche, en observant une prononciation emphatique et allongée du mot "Allâh". Pour l'accomplir, il faut d'abord "s'asseoir les jambes croisées, les mains placées près des genoux, les yeux fermés: fixer alors de l'intérieur de l'oeil l'espace situé entre les deux sourcils ou celui formé par le cercle de la lettre h (arabe) du mot *Allâh*, et se représenter la forme du *shaykh*¹²⁹."

Il est certes remarquable que plusieurs éléments de cette description du *dhikr-i ḥahâr-ḍarbî* semblent bien refléter la règle d'un *dhikr* "silencieux" tel

Simnâni, étonné, avait vu accomplir pour la première fois en 686/1287 à Simnân par le représentant d'Isfarâyinî, Akhî Sharafuddîn. Comme il nous le raconte lui-même dans la partie autobiographique de son *'Urwa*, Akhî Sharafuddîn lui dit alors qu'il tenait ce *dhikr* de la part d'Isfarâyinî et que ce dernier le tenait de son maître Aḥmad al-Jûrfânî (= Gûrpânî); et enfin, qu'à l'heure actuelle, Isfarâyinî dirigeait les retraites d'un groupe de soufis se vouant à la pratique de "ce *dhikr* vigoureux mais silencieux qui est marqué par l'accentuation de la négation et de l'affirmation" (*hâdha'dh-dhikr al-qawî al-khafî al-mashrûṭ bi'n-nafy wa'l-ithbât*)¹²⁵.

Que la "méthode" (*ṭarîqa*) d'Isfarâyinî ait été le "*dhikr* silencieux" (*dhikr-i khafî*) et non le *dhikr* prononcé à haute voix (*buland*), c'est ce qu'affirme de son côté Jabra'il-i Khurramâbâdî, comme nous l'avons déjà remarqué brièvement (*supra* p. 14s.). Tout en avouant qu'il avait lui-même pratiqué beaucoup le *dhikr* à haute voix, cet autre disciple d'Isfarâyinî entend en effet propager la "méthode" de son maître, qu'il estime non seulement préférable, étant "plus dure pour l'âme inférieure et plus éloignée de l'hypocrisie (*riyâ'*)", mais même incomparable en ce qui concerne "la purification de l'âme, la puissance, l'efficacité et la joie." C'est pourquoi il se propose par la suite de l'exposer en détail. Sans oublier de réaffirmer en passant la nécessité d'une instruction personnelle, Khurramâbâdî nous explique donc que la "règle" (*qânûn*) de ce *dhikr* qui nous est parvenue des maîtres (*az mashâyikh*) est la suivante:

"Première partie: S'asseoir les jambes croisées, en mettant la jambe droite sur la jambe gauche, la main gauche sur la jambe droite et la main droite sur la main gauche, en direction de la *qibla*. Avoir la "forme" du *shaykh* en face, parce que son cœur est lié de la même manière à celui de son *shaykh*, et ainsi de suite jusqu'au Prophète et Dieu lui-même... Se représenter la forme matérielle de soi-même comme morte... Extraire la totalité des voiles, c'est-à-dire des "idées suggérées" (*khawâtir*), du bas du nombril, par la parole *Lâ ilâha illa'llâh* (prononcée) respectueusement mais très énergiquement, jusqu'à ce que le dos et la nuque se redressent. S'arrêter ici pour un instant par une pause de l'action, non pas de la langue.

"Deuxième partie: Amener l'épaule gauche avec (?) la tête et la nuque vers l'épaule droite et jeter la totalité des "idées suggérées" et voiles ainsi que son existence matérielle morte derrière le dos, par la force de *Lâ ilâha illa'llâh* et par la force de la *walâyat* du *shaykh*. Jusqu'ici, il faut maintenir la mémoration du *shaykh*, mais ensuite il faut l'abandonner pour se vouer à celle du Réel (Dieu).

"Troisième partie: Pousser l'épaule droite avec force vers le cœur en (prononçant) le *dhikr Allâh* respectueusement mais très énergiquement, et en faisant sortir le *Alif* de *Allâh* avec la répulsion des "idées suggérées". Si celles-ci s'imposent, qu'on recommence le *dhikr* au début¹²⁶."

On remarquera qu'à la différence des descriptions fournies par Najm-i Râzî et Simnâni, celle du présent texte conserve la formule entière du *dhikr* dans les deux premières "parties", en réservant le seul mot "*Allâh*" pour la troisième. A supposer que ce texte ne soit pas déformé par une imprécision du copiste — ce qui est difficile de vérifier dans l'absence d'un autre manuscrit — il n'y aurait donc pas de synchronisation des mots composant la formule *Lâ ilâha illa'llâh* avec les

le cœur, exception faite pour un lieu impur où l'on continue seulement le *dhikr* du cœur. Il faut le prononcer respectueusement (c'est-à-dire à voix basse), mais énergiquement, en observant la négation (= *Lâ ilâha*) et l'affirmation (= *illa'llâh*)" (*Annexe B*, 41). Ou encore,

"Que celui qui est en quête de la plénitude mystique fasse l'effort spirituel pour orienter la face de son cœur à chaque instant vers Dieu, afin qu'il atteigne ainsi son But absolu... et qu'il prononce le *dhikr* sans cesse avec la langue, l'âme et le cœur, respectueusement mais énergiquement, de sorte que les sept membres de son corps en éprouvent une joie. Qu'il ne cède à aucune des "idées suggérées" (*khâtir*), quelle qu'elle soit: non, qu'il les repousse toutes; et qu'il prononce le *dhikr* de Dieu avec tant d'intensité que les sept membres de son corps commencent à le prononcer avec lui, jusques y compris les cheveux et les ongles." (*ibid.* 59)¹²⁰.

Or, si pour notre auteur ainsi que pour ses maîtres *kubrawîs*, on l'a vu dans ce qui précède, le *dhikr* est conçu idéalement, que ce soit au niveau de la langue ou à celui du "cœur" ou d'un autre "centre subtil", comme une activité "continue" (*dâ'im*), allant de pair avec une "retraite continue" (*khalwat-i dâ'im*), il ne faudra tout de même pas perdre de vue qu'il est aussi un rituel, pratiqué surtout en privé, en "retraite" au sens concret de ce mot, c'est-à-dire pendant certaines périodes de réclusion limitées normalement à une "quarantaine" de jours¹²¹. Malheureusement notre auteur ne nous trahit presque rien de ce rituel, si ce n'est une petite allusion à la position assise les jambes croisées, face à la Mecque, car "c'était la coutume du Prophète de faire ainsi le *dhikr* entre la prière du matin et le lever du soleil¹²²". Il est néanmoins possible de le décrire avec plus de précision, même si les témoignages qu'on peut recueillir chez ses disciples et ailleurs ne s'accordent pas sur tous les points.

Rappelons d'abord le fait qu'une description de ce rituel, tel que pratiqué sans doute du temps du Kubrâ lui-même, se trouve déjà dans le *Mirşâd al-'ibâd* de Najm-i Râzi¹²³. Celui-ci affirme en effet, en se référant d'ailleurs à la même "coutume du Prophète", que la position assise les jambes croisées n'est permise (face à la Mecque) que pour le *dhikr*, et il ajoute qu'il faut le faire en état de pureté rituelle dans une pièce vide et sombre, de préférence parfumée avec de l'encens, et enfin, qu'au moment de la prononciation de la formule, il faut mettre les mains sur les cuisses, rendre le cœur présent et fermer les yeux, pour alors faire "monter" *Lâ ilâha* à partir du nombril et "descendre" *illa'llâh* dans le cœur, de sorte que l'effet du *dhikr* pénètre tous les membres du corps; "cela toutefois sans qu'on élève la voix: il faut au contraire l'atténuer (*ikhfâ*) et l'abaisser autant que possible." Plus proche d'Isfarâyinî, Simnânî précisera en 712/1313 — l'année même dans laquelle il revoit son maître à Baghdâd (*supra* p. 13s. n. 61)—que la dite "coutume du Prophète" de s'asseoir les jambes croisées est recommandée pour le *dhikr*, parce qu'elle seule rend possible l'accomplissement du "*dhikr* vigoureux". Il ajoute qu'on accomplit celui-ci en allongeant *Lâ* et en faisant pénétrer *ilâha* dans le haut du côté droit de la poitrine, pour en extraire ensuite *illâ* et faire pénétrer *Allâh* du côté gauche dans le cœur physique¹²⁴. On dirait qu'une telle manière d'accomplir le *dhikr* se présente, vue de l'extérieur, comme cette "action de jeter rapidement la tête à droite et à gauche" que le jeune

parvenue aux réalités spirituelles de la foi et de la gnose, et apaisée en se soumettant aux commandements et prohibitions divines extérieurement et intérieurement... Si donc l'homme accomplit le *dhikr* de cette Parole selon les règles, Dieu ne tardera pas à le gratifier d'une "ouverture" (*gushâyish*), à "ouvrir sa poitrine" (cf. *Coran* 94:1) en l'illuminant par la lumière inhérente à cette Parole, à le faire parvenir aux plus hauts degrés de Sa Connaissance¹¹⁷, à rendre parfaite pour lui cette "pauvreté" (*faqr*) qui est la "gloire" (*fakhr*) du Prophète, et à l'investir de la royauté éternelle." (*ibid.* 31 - 32).

Si l'observation des "règles" du *dhikr* est présentée ici comme un moyen quasiment magique garantissant l'obtention du but recherché, il faut tenir compte, pour bien saisir la portée de l'allusion à la "royauté éternelle" qu'on vient de lire, de ce qui fait au fond la "noblesse" de l'oeuvre. En dernière analyse en effet, ce qui fait que "le *dhikr* de Dieu est plus grand" (*Coran* 29:44/45), c'est l'expérience de "Dieu" non pas comme objet, mais comme sujet du *dhikr* (*ibid.* 22; cf. 28 - 30). Selon notre texte principal également (K. 7), le "secret" de la parole *Lâ ilâha illa'llâh* est la pénétration de l'homme par un "esseulement" (*tafrîd*) qui n'est autre que celui de Dieu le "Seul" (*fard*) — pénétration qui présuppose le dépassement du *dhikr* humain dans un état "hors du *dhikr*" (*isitihtâr-i dhikr*). Ou encore, comme l'auteur l'explique plus clairement dans son traité sur le sens spirituel du *dhikr* (*Annexe A, V, 8j*), lorsque le mémorant "se trouve" mémoré par Celui qui est de toute éternité l'unique mémorant (*dhâkir*) qui "n'oublie pas", toute prononciation de la "parole créée", voile cachant sa "réalité incréée", devient obsolète¹¹⁸. Aussi verrons-nous (*infra*, p. 36s.) qu'il faut distinguer, selon une échelle de "centres subtils" menant pour notre Isfarâyinî depuis la "langue extérieure" jusqu'à l'"arcane" (*khafî*), entre plusieurs niveaux d'intériorisation du *dhikr*. C'est pourquoi il pourra écrire à Simnânî que le "*dhikr* de la langue" doit être abandonné sous certaines conditions de l'expérience mystique. Dans sa lettre écrite en 687/1288, il explique en effet ceci:

"Si tu éprouves *Lâ ilâha* (la partie négative de la formule du *dhikr*) comme un voile (*hijâb*, cachant la partie affirmative), ce n'est pas ce qu'elle est: elle est plutôt le gardien de l'entrée (*hâjib*). Mais le fait qu'elle t'apparaisse comme un voile est le signe de la veille du coeur en état d'union. Il faut continuer de prononcer la formule entière, ni moins ni plus. Cependant, dès que cet état de veille devient prédominant et puissant, il faut abandonner le *dhikr* de la langue, fixer alors avec l'oeil intérieur l'espace situé entre les deux sourcils, et contempler et observer. En "contemplant" Dieu, on cherche Dieu dans la "conscience secrète" (*sirr*), tandis qu'en "observant" le coeur, on cherche le *dhikr* de Dieu dans le coeur. Car la lumière de la conscience secrète tient sa puissance (ou: se nourrit) de la lumière du *dhikr* (de Dieu dans le) coeur. Dès qu'une sorte de torpeur se manifeste dans la conscience secrète, il faut "observer" le *dhikr* du coeur, et quand la torpeur se manifeste dans le *dhikr* du coeur, il faut reprendre le *dhikr* de la langue." (*Correspondance A.V, 30*)¹¹⁹.

Toutefois, la règle générale telle qu'enseignée sans doute aux disciples moins avancés veut ceci:

"Il faut en tout état, en toute situation prononcer le *dhikr* avec la langue et

6. Agrément avec le décret divin (*taslīm, riḍā*)
7. Chercher un maître parfait ayant de l'expérience spirituelle, et dont la méthode pour accomplir le *dhikr* et la retraite remonte au Prophète — bref, un *shaykh-i tarīqat*.
8. *Dhikr* continuels de la formule *Lā ilāha illa'llāh*

À première vue, sans doute cet ensemble *kubrawī* ne fait-il encore que regrouper les règles classiques de la vie ascétique. On remarquera cependant qu'il comporte également plusieurs éléments le distinguant d'un ascétisme pur et simple. Ainsi, nous verrons que la "recherche du maître" implique le double rôle de celui-ci comme initiateur et comme psychagogue (*infra*, 2.a et b). Mais relevons d'abord la signification mystique du *dhikr* et de la retraite.

L'importance de ces deux pratiques spirituelles, "noyau de l'éducation soufie" selon l'expression de F. Meier¹¹³, est en effet évidente, puisque l'une et l'autre désignent non seulement une "condition" entre les autres, mais plutôt la Condition par excellence, une attitude généralisée qui peut se confondre avec la pratique du soufisme tout court: de même que l'ensemble des Huit Conditions est placé dans notre texte sous le titre "Les conditions du *dhikr*", de même, ce sont les huit "conditions de la retraite" pour un Najm-i Rāzī et un Khurramābādī. Si le propos de tout le Chapitre IV de l'Épître isfarāyīnienne (*Annexe B*, 22 - 30) est de démontrer que le *dhikr* continuels est la plus noble de toutes les oeuvres et la voie la plus sûre pour le pèlerin au sens vrai, la réalisation en profondeur du sens de *Lā ilāha illa'llāh* délivrant l'homme de son être à lui (*ḥastī*) et le faisant parvenir au Réel (*Ḥaqq*), c'est la retraite, en revanche, qui est recommandée par le même Isfarāyīnī dans son "testament spirituel" (K. 102 - 08) comme la "récapitulation de toutes les oeuvres intègres que la Tradition nous rapporte", voire la "mine de la Connaissance et le capital de l'Amour". Si le *dhikr* est pour notre auteur le moyen ou la méthode pour acquérir ce qu'il aime aussi appeler "le recueillement du cœur" (*jam'iyat-i dil*, *Annexe B*, 22), la condition de la réussite de ce recueillement est pourtant la retraite (*ibid.* 37). D'autre part, si la retraite permet la "domestication de l'âme inférieure, la clôture des cinq sens extérieurs et l'ouverture des portes du Mystère" (*ibid.*)¹¹⁴, c'est précisément à l'effet du *dhikr* qu'Isfarāyīnī attribue non seulement une "domestication", mais une véritable transformation de l'âme en "cœur", condition de l'"ouverture" de ces "portes". C'est pourquoi il insiste sur le fait que le Coran applique la notion de "quiétude" (*iṭminān*) à la fois à l'"âme pacifiée" (89:27) et aux "cœurs apaisés par le *dhikr* de Dieu" (13:29)¹¹⁵. Ainsi, il explique:

"Il faut observer les règles et conditions de cette Parole pour qu'elle porte fruit; sinon... l'homme ne parviendra jamais au cœur, et la réalité spirituelle de cette Parole ne pourra s'enraciner dans son for intérieur. Tant que l'homme ne parvient pas à la quiétude du cœur — et "N'est-ce pas par le *dhikr* de Dieu que les cœurs sont apaisés?" — il ne trouvera pas la délivrance de l'âme (inférieure, *nafs*) et n'arrivera pas à la "station" relative au cœur (*maqām-i dilī*). Autrement dit: si Dieu appelle l'âme "pacifiée", c'est qu'elle est parvenue, de la station relative à l'âme, à celle relative au cœur: purifiée par le polissoir "*dhikr*", elle est débarrassée de l'obscurité de sa nature (*ṭabī'at*)¹¹⁶ dans la lumière du cœur,

attributs divins, voire de la connaissance et de l'expérience du Réel (*shinâkht wa yâft-i Haqq 'azza'smuhu*) (*ibid.* 7 - 8).

Si ces quelques allusions à une théorie mystique de l'Âme permettent de saisir d'emblée l'orientation de la pensée "pédagogique" du jeune Isfarâyinî, il faudra s'en tenir notamment à la lettre écrite à Simnânî en 687/1288, où il introduira une théorie des "centres subtils" (*laṭâ'if*, cf. *infra*, 2.b), pour en approfondir la portée. C'est là qu'il mettra l'accent davantage sur un élément transcendantal, en remplaçant d'abord l'image de la "mine" par celle de la "Pierre Noire"¹⁰ insérée comme pierre angulaire dans le Temple du Cœur, pour préciser ensuite que la purification de ce Temple ne saurait constituer en elle-même l'achèvement de l'éducation de l'âme en musulmane véritable: il faut en plus une pénétration de la "lumière du *tawhîd*", c'est-à-dire du sens spirituel du *dhikr*, dans l'être entier de l'homme, de sorte que chaque atome de son existence reçoive un "oeil voyant la Réalité" (*Correspondance A.V*, 35 - 38).

Mais voyons d'abord quelles étaient les conditions auxquelles le maître soumettait ses disciples *in concreto*.

1. Les pratiques spirituelles

Le Chapitre III de l'Épître sur l'éducation spirituelle, qui traite de la méthode soufie en général (*Annexe B*, 13 ss.), s'achève par une solennelle mise au point: Kubrâ, le "maître du maître de notre maître", aurait exigé les "quatre morts spirituelles", conditions de l'accès à la "vie éternelle", à savoir la pauvreté, la constance, la faim et l'abstention des vêtements élégants, tandis que Junayd, le "prince des soufis", aurait préconisé les quatre vertus suivantes: "peu manger, peu parler, peu marcher et peu dormir". Deux traditions de Jésus faisant de la faim et de l'ascèse en général la condition "pour que vos coeurs puissent voir Dieu en monde-ci" viennent compléter ce premier catalogue de vertus (*ibid.* 21) qui, bien entendu, font partie de la tradition ascétique du soufisme en général¹¹. En revanche, ce qui constitue dans cette même Épître un trait véritablement *kubrawî*, sans pour autant être désigné comme tel, c'est l'énumération au Chapitre V, qui est consacré aux "Conditions (et) règles du *dhikr*" (*ibid.* 31ss.), d'un autre ensemble de huit "conditions", appelées ici les "conditions du *dhikr*" (*ibid.* 34 - 42). Il s'agit d'un ensemble de "Huit Conditions" que Kubrâ avait identifiées dans ses *Fawâ'id* (6) avec la "méthode de Junayd", et que l'on retrouve, sous forme de plusieurs variantes il est vrai, mais de manière récurrente, dans ses oeuvres mineures aussi bien que chez un bon nombre de maîtres issus de son école¹². Chez notre Isfarâyinî donc, les "Huit Conditions" caractéristiques de la méthode *kubrawîe* se présentent dans l'ordre suivant:

1. Pureté rituelle continuelle
2. Pureté intérieure (*ṭahârat-i bâṭin* = *nafy-i khawâṭir*, la "répulsion des idées suggérées")
3. Silence (*samt*, *khâmûshî*), la plupart du temps si on se trouve en dehors de la retraite. En retraite, ouvrir les lèvres uniquement pour le *dhikr*.
4. Retraite continuelle (*khalwat-i dâ'im*, 'uzlat)
5. Jeûne

grands soufis auraient dû être shî'ites, depuis Ma'rûf, Junayd, Abû 'Alî-i Kâtib, Aḥmad-i Ghazâlî, Abu'n-Najîb (-i Suhrawardî), jusqu'à Najmuddîn-i Kubrâ et nous-mêmes (*darwîshân*), parce que notre *ṭarîqat* remonte sans interruption de Ma'rûf à Ja'far et de Ja'far au Prophète¹⁰¹."

Voilà donc un texte isfarâyinien préfigurant, on ne peut plus clairement, cette défense du soufisme comme étant le vrai "parti de 'Alî" que M. Molé avait dégagée en étudiant Simnânî¹⁰²; et c'est cela qui sépare ce soufisme, malgré tout ce qu'il peut avoir de shî'itisant, de celui d'un Ḥaydar-i Âmulî ou d'un Ibn Abî Jumhûr al-Aḥsâ'î qui, aux huitième et neuvième siècles de l'hégire, trancheront la question pour le shî'isme imamite¹⁰³.

III. LA VOIE MYSTIQUE SELON ISFARÂYINÎ

A. La "pédagogie spirituelle"

C'est le souci pédagogique et le désir d'organiser la vie spirituelle de tous ceux qui lui prêtaient l'oreille — disciples soufis aussi bien qu'amis au sens large du mot, nous l'avons vu — qui semble être un trait caractéristique de la personnalité de notre mystique, trait prédominant peut-être sur l'intérêt purement spéculatif. Certes, cet intérêt ne lui fait pas défaut; la doctrine révélée surtout dans son *Kâshif al-asrâr* en fait suffisamment preuve. Mais il fut avant tout un homme de la pratique spirituelle, préférant le "silence" (*khâmûshî*), qualité de son maître Aḥmad-i Gûrpânî (*supra* p. 9), au "verbalisme intellectuel" (*ma'rifat guftan*) d'un Ghazâlî¹⁰⁴ et sans doute aussi d'un Ibn 'Arabî. Simnânî lui-même le qualifie de "forgeron" plutôt que d'"orfèvre" (cf. *Correspondance*, introd. p. 11), et 'Abdurrazzâq-i Kâshânî (ob. 736/1335), tout en maintenant contre Simnânî qu'Isfarâyinî se montrait "impartial" à l'égard de la mystique spéculative d'Ibn 'Arabî, lui fait dire qu'il ne prétendait pas à une science supérieure à celle que Dieu lui avait donnée, à savoir l'interprétation des expériences mystiques et des rêves¹⁰⁵. C'est là une capacité que l'on exige généralement chez un *shaykh murabbî* ou "maître pédagogue"¹⁰⁶, et dont plusieurs lettres d'Isfarâyinî (*Annexe A*, I et IV, ainsi que *Correspondance A.V*) nous fournissent en effet des exemples concrets. Sans doute est-ce pour toutes ces raisons que Jâmî lui attestera la qualité de "maître éminent quant à la méthode pour mettre les "chercheurs" sur la Voie, quant à l'éducation des novices et à l'explication de leurs expériences mystiques¹⁰⁷."

Bien entendu, il n'y a pas de pédagogie spirituelle sans "science supérieure". Celle-ci, notre auteur la voit énoncée dans la célèbre tradition d'origine gnostique, "Celui qui connaît son âme, connaît son Seigneur"¹⁰⁸, qu'il cite au début de son Épître sur l'éducation (*Annexe B*, 7), et il explique: Si l'Homme assumait le "dépôt" confié par Dieu (*amâna*), c'est parce que son âme (*nafs-i insân*) fut créée pour être le miroir réfléchissant la Beauté divine¹⁰⁹. Elle l'est toujours dans l'être humain concret, mais en puissance seulement: elle est une mine dont le minéral peut être amené à l'état de miroir par un maître artisan qui sait le "polir". C'est pourquoi, si elle reçoit cette purification, la "pédagogie spirituelle" (*tarbiyat, parwarish*), elle peut parvenir à la plénitude du rang qui lui revient proprement et sera gratifiée de la contemplation de la totalité des

au shî'isme duodécimain. Certes, pour Isfarâyinî, les détenteurs de la *walâyat* sont évidemment les soufis, il y aura lieu d'y revenir; et contrairement à son haut patron, il n'a jamais adopté le *madhhab* shî'ite. Si, d'une manière générale, son attitude vis-à-vis des différentes "écoles" est éclectique, comme il est de bonne tradition soufie (cf. *Annexe B*, 16), il semble être proche, en particulier, de l'école shâfi'ite: il étudie encore dans les dernières années de sa vie un commentaire sur le *Maşâbîḥ as-sunna* du shâfi'ite al-Baghawî, le *Sharḥ al-maşâbîḥ* du "savant et vertueux *imâm* Shihâbuddîn at-Tûrapushtî", oeuvre rédigée selon Brockelmann en 712/1312⁹⁶. Dans une lettre adressée à un émir de Ghâzân-Khân, il fait l'éloge des quatre premiers califes et reconnaît en particulier la priorité en *khalâfat* d'Abû Bakr et la justice de 'Umar⁹⁷. Mais cela ne l'empêche point de considérer 'Alî comme supérieur en ce qui concerne le rang spirituel. Ainsi, dans le traité sur le sens spirituel du *dhikr*, c'est la figure de 'Alî qui typifie le plus haut degré de certitude (*ḥaqq al-yaqîn*), celle qui "ne saurait augmenter même si le Voile était levé", étant l'achèvement de la pénétration spirituelle à l'intérieur de la "Citadelle *Lâ ilâha illa'llâh*", tandis que le rang du premier croyant Abûbakr correspond à celui du débutant qui entre dans la Citadelle grâce à une certitude élémentaire (*'ilm al-yaqîn*), celle que l'on a par le consentement inconditionnel à la parole du Prophète sans pouvoir la vérifier soi-même (*Annexe A*, V. 8 - 9)⁹⁸. C'est pourquoi c'est également 'Alî qui pouvait dire, selon la tradition shî'ite et soufie citée ailleurs par Isfarâyinî: "Je n'adorerais certes pas un Seigneur que je ne verrais pas!" ou encore: "C'est moi qui connais l'ésotérique"⁹⁹! Enfin, que ce soit 'Alî qui détient le plus haut rang ésotérique après le Prophète, c'est ce qui ressort également de notre texte principal (K. 29 - 38), les premières étapes du *diarium spirituale* conduisant notre mystique à la "conversion" (*tawba*) et culminant en un songe initiatique où c'est 'Alî qui "apporte la *ṭarîqat* mohammadienne" à l'auteur.

Ce qui rapproche ce soufisme encore davantage du shî'isme, c'est l'inclusion, dans la lignée initiatique d'affiliation en *ṭarîqat*, non seulement de 'Alî, mais aussi d'un certain nombre de ses descendants. Ainsi, c'est par Ja'far aṣ-Ṣâdiq (ob. 148/765) et ses ancêtres que notre auteur fait remonter son affiliation (celle que Simnânî considère comme affiliation "en *ṣuḥbat*", cf. *supra* n. 44), de Ma'rûf al-Karkhî (ob. 200/815-16) à 'Alî et au Prophète¹⁰⁰. C'est ce qu'il explique, tout en insistant que cela ne fait pas de lui un shî'ite, dans un important passage de la troisième lettre adressée à Dastjirdânî, dont voici le résumé:

Après avoir établi que le soufi le plus authentique, celui qui s'est purifié de tout ce qui est autre que Dieu, n'a pas besoin d'une descendance charnelle du Prophète, Isfarâyinî précise ceci: "Comme c'est dans l'imâm Ja'far que nous trouvons véritablement les deux sortes de descendance, à savoir celle de l'esprit unie à celle de la silhouette (matérielle), celle de l'âme et du cœur conjointe à celle du corps, c'est à lui que revient la préséance. Toutefois Dieu est omniscient. Mais si cela devait servir de prétexte pour préférer les shî'ites aux sunnites — cela non! L'imâm Ja'far lui-même, voire 'Alî et Mohammad, seraient dégoûtés d'eux! D'où veut-on savoir que le *madhhab* shî'ite fut celui de l'imâm Ja'far? Si les traditions alléguées pour le prouver étaient authentiques, alors tous les

embelli par les vérités essentielles de la foi", donc environ dix ans après la conversion de Ghâzân-Khân, s'adresse sans doute à Ūljâytû (Khudâbanda, rég. de 703/1304 à 716/1316)⁹⁰.

Nous n'insisterons pas davantage ici sur les relations concrètes que notre *shaykh* a pu avoir avec les *abnâ' ad-dunyâ*; il faudrait y consacrer toute une recherche à part. Ce qu'il nous faut relever, en revanche, ce sont des éléments d'une doctrine qui semble animer l'engagement politique qu'on vient d'esquisser, c'est-à-dire une certaine conception du rôle que devrait jouer le soufi comme directeur spirituel des hommes du pouvoir sous l'administration mongole. Disons tout d'abord que cette conception s'inscrit à beaucoup d'égards dans la tradition des "Miroirs des Princes" d'inspiration soufie comme *Naṣīḥat al-mulūk* et *Marmūzât-i Asadī*. Ainsi, dans une "Réponse" sur le sens (*ḥikma*) de la création de l'être humain comme esprit et corps⁹¹, c'est au rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel que notre auteur homologue celui de l'esprit et du corps, de *Malakût* et *Mulk*: Si le 'arif est le pôle (*quṭb*) du *Malakût*, dit-il, le *sultân* est le pôle du *Mulk*; et il explique: l'esprit et le corps étant conjoints pour le bien et pour le mal, chaque défaut dans l'un des deux termes se fera sentir sans l'autre. "C'est à cela que le Prophète faisait allusion lorsqu'il disait: '*Cuius regio, eius religio*' (*an-nâs 'alâ dîn mulūkihim*), et c'est la vérité qu'avait déjà perçue un roi du nom d'Ardashîr qui avait inscrit sur son trône: "La religion et la royauté sont deux frères jumeaux" (*ad-dîn wa'l-mulk taw'amân*). Mais la religion est le fondement (*aṣl*), et la royauté est le protecteur (*ḥâris*). Ce qui n'a pas de fondement est corrompu, et ce qui n'a pas de protecteur est perdu⁹²." Mais si ces idées ne dépassent guère ce que l'on connaît déjà d'un Ghazâlî ou d'un Najm-i Râzî, il y a dans la doctrine d'Isfarâyinî un élément caractéristique et nouveau, à ce qu'il semble: au lieu d'évoquer l'idée de la transmission de la "gloire sacrée" (*farr-i izadî*) des rois iraniens, comme le font les auteurs de *Naṣīḥat al-mulūk* et de *Marmūzât-i Asadī*, Isfarâyinî s'appuie sur la notion de *walâyat* pour rappeler aux "rois" que la "religion" jointe à la "royauté" doit être celle dont le fondement est l'héritage spirituel de la prophétie. C'est ainsi qu'il écrit à Ghâzân-Khân que "la valeur, le sens spirituel du terme *sultân* (*qadr-i sultân*) n'est connu véritablement que par un prophète ou un *walî*⁹³." D'une manière encore plus explicite, il fait comprendre à Ūljâytû que "la Simurgh du pouvoir doit s'asseoir sur le rameau béni de la *walâyat*... qui est, elle, le fondement d'*islâm* et *îmân*"; et pour bien mettre en lumière ce qu'il veut dire, il lui explique ensuite que l'"injustice" commise contre les "amis de Dieu" (*awliyâ*), en particulier Majd-i Baghdâdî, sous le régime de Muḥammad b. Takash, était la vraie cause de la chute de celui-ci et avait été à l'origine d'une période de 90 ans d'incroyance. Ce ne fut qu'au bout de cette période, dit-il encore, que le "Pouvoir" (personnifié), ne supportant plus sa séparation de l'Islam, supplia Dieu d'y mettre un terme, en Lui rappelant qu'"au Début, Tu m'avais ordonné de me conjoindre en disciple (*ṣuḥbat farmûdî*) aux prophètes, Tu avais marié la lumière de ma justice avec la lumière de la prophétie⁹⁴!"

Or il nous semble que de tels propos ne s'expliquent guère sans une certaine influence shi'ite — et c'est peut-être en ce sens-là qu'Ūljâytû les comprit lorsqu'il se convertit, quelques années plus tard (en Sha'bân 709/janvier 1310)⁹⁵.

râyinî fut Jamâluddîn-i Dastjirdânî, homme politique aux goûts spirituels semblables à ceux de Majduddîn b. al-Athîr, pour autant que Qutbuddîn-i Shîrâzî lui ait bien dédié son commentaire sur le *Kitâb hikmat al-ishrâq* de Suhrawardî⁷⁸. En 683/1284, Dastjirdânî fut inspecteur des *awqâf* de l'Irâq⁷⁹. Isfarâyinî lui écrivit trois lettres de direction spirituelle⁸⁰, dont la troisième après 689/1290, ce qui résulte de la date d'un voyage (de Dastjirdânî?) mentionnée dans cette lettre. Il en résulte également que Dastjirdânî avait reçu une éducation soufie (*ṣuḥbat*) de la part d'Isfarâyinî avant cette date dans le *Ribât-i Sakîna*. Dans cette troisième lettre, Isfarâyinî lui explique le sens de l'affiliation initiatique en soufisme (voir ci-après) et lui expose l'excellence de la religion musulmane en général. C'est ainsi qu'il recommande à ce "frère" (*barâdar*) de mémorer toujours le verset coranique: "Si Dieu vous secourt, nul vainqueur sur vous! S'Il vous abandonne, qui donc pourrait vous secourir en dehors de Lui? Que sur Dieu s'appuient les croyants!" (3:154/160) — "car c'est approprié à ton état" — et de repousser ainsi les inspirations sataniques, "qu'elles proviennent des démons ou des hommes"⁸¹. Cette recommandation est d'autant plus intéressante que Dastjirdânî occupait de hautes fonctions sous le vizir juif Sa'duddawla connu pour sa politique anti-musulmane: en 689/1290, il est nommé gouverneur (*ḥâkim*) de Baghdâd à côté du frère de Sa'duddawla (selon *Mujmal-i Faṣîḥî*⁸², mais *kâtib* sous Sa'duddawla avant 690 h. selon d'autres sources)⁸³. En 694/1295, il sera vizir pendant six mois sous l'Ilkhân Bâydû, et l'année suivante, sous Ghâzân-Khân, il remplacera Sharafuddîn-i Simnânî destitué du vizirat pour deux mois dans cette fonction, mais sera exécuté peu de temps après, de même que Sharafuddîn⁸⁴.

Étant donné que l'influence exercée par Isfarâyinî était sans doute contraire aux aspirations de l'Ilkhân bouddhiste Arghûn et de son entourage, on peut comprendre l'étonnement que causait à son père le désir de 'Alâ'uddawla de rejoindre son maître à Baghdâd, et la tentative de l'en empêcher, dont nous avons parlé ailleurs (cf. *Correspondance*, introd. pp. 11ss. et note 44). C'est le parti musulman qui gagnait finalement, nous le savons; et l'influence d'Isfarâyinî comme directeur spirituel des grands de ce monde devenait de plus en plus importante. Parmi les nombreuses lettres, de contenu surtout parénétique, qu'Isfarâyinî écrivait en cette qualité, cinq sont adressées au vizir Şadrûddîn (*ṣâhib-dîwân* sous Gaykhâtû et vizir sous Ghâzân, exécuté en 697/1298)⁸⁵, et trois au successeur de ce dernier, Sa'duddîn-e Sâwijî (collègue du célèbre Rashîduddîn Faḍlullâh, exécuté en 711/1312 sous Ūljâytû)⁸⁶. De fait, Isfarâyinî félicite le vizir Sa'duddîn d'être devenu son *murîd* et lui donne un enseignement spirituel qui présuppose une connaissance assez profonde de la prophétologie et métaphysique soufies⁸⁷. De même, une lettre d'Isfarâyinî, adressée à la fois "aux grands vizirs Rashîduddîn et Tâjuddîn" (qui partagent le ministère des finances sous Ūljâytû, après l'exécution de Sa'duddîn), présuppose une familiarité avec le style de pensée et les traditions proprement soufies⁸⁸. Enfin, cette influence d'Isfarâyinî est mise en évidence par deux longues lettres dont les destinataires sont désignés comme "*sultân*". Dans le premier cas, il s'agit probablement de Ghâzân-Khân⁸⁹, tandis que l'autre lettre, écrite "environ dix ans depuis que le pouvoir cherche à se manifester dans un lieu illuminé des lumières de l'Islam et

(*dhikr-i khafî*), qui était "la méthode de feu notre Shaykh Nûruddin 'Abdurrahmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Isfarâyinî"⁷⁰."

Notons enfin l'absence dans les deux testaments d'Isfarâyinî du nom de son fils selon la chair, Muḥammad. C'est quelque peu surprenant, étant donné que la direction du *khânqâh* passait plus tard à un fils de ce dernier. Nous savons en effet que ce petit-fils de notre Isfarâyinî, qui portait *ism* et *laqab* de son grand-père, occupait cette fonction en 752/1352, et qu'il copiait une oeuvre de Baghdâdî en 791/1389⁷¹. Selon Jâmî, il était le "*khalîfa* de son éminent grand-père" et *shaykh al-islâm* de Baghdâd⁷².

b) Le milieu baghdâdien: politique et religion

De ce qui précède, il est évident que la présence d'Isfarâyinî à Baghdâd pendant quelque quarante ans avait fait de cette ville un important centre de l'Ordre *kubrawî*. On ne peut dire, certes, qu'Isfarâyinî fut le premier Kubrawî à s'établir dans l'ancienne métropole, puisque Najm-i Râzî (ob. 654/1256) l'y avait précédé. Mais si Najm-i Râzî était sans doute le plus grand auteur pour la postérité, sa présence à Baghdâd ne semble guère avoir eu les résultats immédiats que nous connaissons d'Isfarâyinî. Aussi, l'arrivée de celui-ci à Baghdâd était-elle placée sous des conditions tout-à-fait différentes et nouvelles: l'Islam n'était plus la religion officielle, alors que pour Najm-i Râzî, Baghdâd avait été encore le dernier refuge de l'Islam devant l'invasion mongole⁷³. Il est vrai qu'en 681/1282, les musulmans étaient favorisés pour un bref délai grâce à la conversion à l'Islam de l'Ilkhân Takûdâr (Aḥmad) sous l'influence du Shaykh Kamâluddîn 'Abdurrahmân ar-Râfî'î. Ce dernier fut nommé *shaykh al-islâm* et inspecteur des *awqâf* par Aḥmad, et le nombre des soufis "se multipliait d'un à mille" par la suite, comme le dit l'historien Waṣṣâf⁷⁴. Mais il fallait attendre que le régime non-musulman se terminât en définitive par la conversion de Ghâzân-Khân (Maḥmûd) en 694/1295. On sait que cette conversion eut lieu sous les auspices du fils de Sa'duddîn-i Ḥamûya et gendre de 'Aṭâ Malik-i Juwaynî, Ṣadruddîn Abu'l-Majâmi' Ibrâhîm⁷⁵.

C'est dans ce cadre général qu'il faut voir également l'engagement de notre Isfarâyinî en tant que directeur spirituel d'un bon nombre d'hommes politiques; et l'affirmation de Nûrbakhsh selon laquelle il fut délégué à Baghdâd par son Shaykh (*supra*, p. 12) pourrait aussi avoir ce sens concret. Dans tous les cas, son influence dans les milieux politiques commence à se faire sentir dans les premières dix années de son séjour à Baghdâd. En effet, parmi les lettres d'Isfarâyinî adressées "aux rois et régents" (*ila'l-mulûk wa's-salâṭîn*, Chapitre II du recueil compilé par Simnânî), il y en a une adressée au Khwâja Majduddîn b. al-Athîr, invitant ce dernier à aider les derviches et à suivre leurs conseils — ce que notre auteur suggère d'ailleurs également dans son Épître sur l'éducation spirituelle (*Annexe B*, 47-55) aux "riches et puissants". Majduddîn b. al-Athîr est connu pour avoir essayé, en 683/1284, de protéger le philosophe juif Ibn Kammûna, commentateur d'Ibn Sinâ et de Suhrawardî, devant les masses musulmanes acharnées contre lui à cause de son livre sur les trois religions monothéistes⁷⁶; il fut lui-même torturé à mort en 685/1286-77.

Un autre personnage de la scène baghdâdienne contacté bientôt par Isfa-

séjour à Baghdâd d'environ un mois⁶¹.

En tout cas, les deux testaments ne mentionnent aucun des disciples connus par ailleurs, et dont nous avons donné une liste incomplète dans *Correspondance* (introd. p. 8s.). Du point de vue de l'histoire de l'Ordre *kubrawî*, c'est sans doute Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî qui en est le plus important après Simnânî; car c'est à lui que remonte la branche de l'Ordre connue plus tard sous le nom de *aṭ-ṭarîqa (an-nûriya) al-isfarâyiniya*, tandis que celle fondée par Simnânî sera désignée comme *aṭ-ṭarîqa ar-rukniya*. C'est du moins ce qui résulte du manuel tardif (rédigé en 1069/1658-59) de Qushâshî, *As-simṭ al-majîd fî sha'n al-bay'a wa'dh-dhikr*, auquel nous aurons l'occasion de revenir⁶². Dans l'affiliation donnée à la fin de notre manuscrit N, on retrouve le même Khunji, sous le nom d'al-Hâjj Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunjî, comme ayant reçu l'initiation au *dhikr* de la part de notre Isfarâyini; mais en ce qui concerne son affiliation "en *khirqâ*", sa lignée constitue ici un lien entre les Kâzarûniya et les Suhrawardiya. Selon ce document en effet, Khunjî revêtait de la *khirqâ* un disciple en *dhikr* d'un représentant bien connu de l'affiliation *suhrawardienne*, Zahiruddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Buzghush (ob. 714/1314 ou 716/1316)⁶³, du nom de Fakhruddîn Aḥmad-i Bâzârûya, et la reçut de la part d'un Majduddîn al-Khunjî, dont la lignée remonte, par un Dânyâl al Khunji, à celle des ancêtres spirituels de Rûzbihân-i Baqlî: al-Khaṭîb Abûbakr al-Kâzarûnî — al-Khaṭîb Abulqâsim al-Qurashî — Abû Ishâq Ibrâhîm b. Shahryâr al-Kâzarûnî (ob. 426/1035) — Abû 'Alî Ḥusayn al-Akkâr ai-Firûzâbâdî — Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Khafîf (ob. 371/982)⁶⁴. Or, Khunj étant le nom d'une ville localisée sur le chemin reliant Shirâz vers le Sud avec le Golfe Persique, et anciennement écrit Khung⁶⁵, il est sans doute permis d'identifier ce Khunji avec le "très cher enfant spirituel" (*al-walad al-a'azz al-arshad*)⁶⁶ dont notre Isfarâyini interprète certaines visions par voie de correspondance (ici, *Annexe A, I*), bien que notre manuscrit (*L ras*) écrive sa *nisba* toujours avec *h* au lieu de *kh* (الحنفي = الحنفي = الحنفي). Nous l'appellerons donc Khunji. De son nom complet, il s'appelle Amînuddîn 'Abdussalâm b. Sahlân al-Khunji (cf. *Annexe A, I, 1* et 15)⁶⁷.

Ici, il faut encore faire mention d'un autre disciple, inconnu par ailleurs, qui semble avoir propagé l'enseignement spirituel d'Isfarâyini d'une manière indépendante de Simnânî et de Khunji. Il s'agit d'un certain Jabra'il-i Khurramâbâdî, auteur d'un traité acéphale sur la méthode de l'enseignement spirituel, conservé dans un manuscrit unique d'Istanbul daté du 15 Dhu'l-ḥijja 843/18 mai 1440⁶⁸. C'est un excellent résumé de la doctrine et surtout de l'enseignement pratique d'Isfarâyini sur 116 pages manuscrites, dont certaines contiennent de précieux renseignements supplémentaires, tandis que d'autres ne font que reproduire des textes isfarâyiniens dont l'original nous est accessible directement⁶⁹. Ce Jabra'il-i Khurramâbâdî — serait-il celui-même que le testament de 709 h. mentionne sous le nom d'Abûbakr-i Khurramâbâdî? — s'identifie dans l'introduction de son traité, en précisant qu'il était devenu le disciple de feu Nûruddîn 'Abdurrahmân-i Isfarâyini après avoir fréquenté les soufis depuis sa jeunesse; et un peu plus loin, il ajoute qu'après avoir pratiqué beaucoup le *dhikr* à haute voix, il en était venu à reconnaître la supériorité du "*dhikr* silencieux"

na⁵³, et en Šafar 689/février 1290, il dirige une retraite de Simnâni à la *Shûniziya*⁵⁴. C'est probablement pendant ce même séjour de Simnâni à Baghdâd que son nouveau disciple le persuade de quitter ce qu'il décrira plus tard comme un "*ribât ténébreux*", que lui avait remis en donation un "homme de basse intention... qui faisait semblant d'être un bon musulman et d'aimer les derviches". Là-dessus, Isfarâyini déménage, non sans éprouver des regrets, pour s'établir, avec son entourage, d'abord dans une maison privée et ensuite dans un établissement situé du côté oriental de la ville⁵⁵. Ce fut peut-être l'établissement définitif de notre Shaykh à Baghdâd. En tout cas, il écrit dans son second testament daté de 709/1309-10, que Sultân-i Islâm Khudâybanda (= l'Ilkhân Ūljâytû) vient de lui assigner à titre de propriété (*tamlîk farmûd mutlaqan*) le lieu qu'il occupe maintenant, "qu'il lui avait fallu reconstruire pendant dix ans... car c'était auparavant une ruine sans trace de bâtiments"⁵⁶. En outre, plusieurs autres possessions et *awqâf* mentionnés dans ce testament mettent en évidence que sa situation matérielle est devenue assez confortable en ce moment: il y a, entre autres, un moulin à eau (ou le revenu qui en provient, *dûlâb*), un bateau sur le Tigre et un autre sur l'Euphrate, des villages et des moutons. Une certaine portion est réservée pour le *khânqâh-i bâb-i gharbî* à construire⁵⁷.

Les deux testaments d'Isfarâyini (ici la n. 30) règlent aussi la question des relations internes entre les adhérents du *khânqâh*, la fonction de chaque personne étant souvent précisée. À en juger d'après les titres donnés aux héritiers, il y en a au moins deux catégories, les "derviches" (*darwishân*) et les "enfants" (*farzandân*, dont Simnâni). Plusieurs portent le titre d'Akhî, d'autres sont appelés Mawlânâ. Malheureusement la plupart des noms mentionnés ainsi représentent pour nous des inconnus. Dans le premier testament (de 704 h.), il est précisé par exemple que Akhî 'Abdul-Ĥamîd, Akhî Muḥammad-i Kârdgar et Akhî Muḥammad-i Bustî (?) ainsi que leurs disciples éventuels sont tenus à se vouer uniquement au "service divin" et de ne pas s'occuper d'un travail (*shughl*), sauf si en cas d'urgence le domestique (*khâdim*) leur demande un service; ceci à la différence d'Akhî Ḥasan et Akhî Abûnaṣr, qui doivent continuer de faire le travail dont ils s'occupent. Dans le même document, il est précisé en outre que "s'il y a des problèmes ou des opinions divergentes, il faudra s'en tenir à ce que décidera l'enfant spirituel (*farzand*) 'Alâ'uddawla (Simnâni), s'il est là; et dans son absence, qu'on suive les décisions prises par Mawlânâ Nûrud-dîn ou Mawlânâ Fakhrud-dîn⁵⁸." En revanche, selon le testament de 709 h., la succession "sur le tapis de prière", c'est-à-dire la direction du *khânqâh*, passera à un certain *farzand* 'Azizuddin Abûbâkr, mais le consentement d'un 'Alî-i Khudâ'i, d'un Abûbâkr-i Khurramâbâdî et d'un Mawlânâ 'Alâ'uddin sera également requis⁵⁹. Le *farzand* Ruknuddîn 'Alâ'uddawla est mentionné ici seulement comme ayant envoyé la somme de 5'000 *dirhams*⁶⁰.

Il semble donc qu'un certain changement ait eu lieu entre 704 h. et 709 h., surtout en ce qui concerne la position de Simnâni en tant que successeur d'Isfarâyini. Faut-il en conclure à un refroidissement des relations entre le maître et le disciple? On pourrait le croire, en tenant compte aussi d'une remarque au sujet de Simnâni faite dans le *Kâshif al-asrâr* (K. 60). Mais d'autre part, il est certain que Simnâni revoyait Isfarâyini encore en 712/1313, lors d'un

ʿĪsā as-Sijzī (ob. 553/1158) — Abu'l-Ḥasan ʿAbdurrahmān b. Muḥammad b. Muẓaffar ad-Dāwūdī (ob. 467/1075) ... à Abū ʿAbdillāh al-Bukhārī (ob. 256/870), l'auteur de la célèbre collection de *ḥadīth*. Ce qui confirme maintenant l'identité de Rashīduddīn-i Ṭūsī avec Rashīduddīn al-Muqri, c'est précisément cette affiliation "bukhârienne", car on la retrouve dans une *ijāza* donnée le 4 Ṣafar 821/13 mars 1418 par Muḥammad-i Pārsā et reproduite par Ibn ul-Karbalāʾī⁴⁹, avec notre Rashīduddīn sous le nom de Rashīduddīn Abū ʿAbdillāh Muḥammad b. Abī'l-Qāsim ʿAbdillāh b. ʿUmar b. Abī'l-Qāsim al-Muqri, mort selon ce texte en 707/1307-08. Une seule difficulté subsiste cependant. Dans notre document témoin, la "généalogie" spirituelle du copiste du manuscrit N, ʿAbdullāh an-Nasāʾī est présenté comme maître en *dhikr* non pas d'Isfarāyīnī, mais de ʿAlī-i Lâlâ, tandis que Majd-i Baghdādī devient l'un des deux maîtres (en *khirqā* et en *dhikr*) d'Isfarāyīnī, l'autre étant (correctement) Gūrpānī. Mais cette difficulté peut être enlevée facilement: on a évidemment confondu ici l'un d'entre les maîtres de ʿAlī-i Lâlâ, à savoir Majd-i Baghdādī, avec l'un des deux maîtres d'Isfarāyīnī, soit ʿAbdullāh an-Nasāʾī.

2. La maturité

a) Le *khānqāh* et les disciples

Aucune *ijāza* d'Isfarāyīnī n'étant parvenue dans nos sources, nous ignorons quand exactement se termine la période de son apprentissage mystique. Aussi est-il impossible de déterminer l'identité des derviches de la part desquels il reçoit d'autres robes soufies (K. 59 - 61), ou de savoir ce qu'il en est d'un groupe de derviches avec lesquels il discute dans un village appartenant au district de Juwayn (K. 90). Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il a dû remplir la fonction d'un maître soufi dès avant de quitter le Khurāsān. Car il nous explique dans la préface de son Épître sur l'éducation spirituelle, écrite peu de temps après son arrivée à Baghdād, que des amis lui avaient demandé antérieurement d'écrire ce traité, mais que, occupé par son devoir de ménager les affaires d'un groupe de soufis, il n'en avait pas trouvé le loisir à cette époque. Or, "Dieu ayant incité cet humble... à visiter les tombes des anciens maîtres et à faire le pèlerinage de la Mecque, il entreprit un long voyage, accompagné d'un groupe de disciples (*aṣḥāb*)." Après avoir accompli les visites méditatives auprès des tombes des anciens maîtres, à Baghdād, "Dieu lui donna la chance, le 10 Shaʿbān 675/8 janvier 1277, d'accomplir dans un lieu appelé *Ribāt-i Daraja*⁵⁰ une retraite qui fut fructueuse, grâce à la puissance bénéfique (*himmat*) des maîtres (qui avaient vécu dans cette ville)." (Annexe B, 2).

Le pèlerinage de la Mecque étant remis à quelques années plus tard⁵¹, c'est à Baghdād que ce long voyage prend fin en définitive. Le départ du Khurāsān s'expliquerait d'ailleurs, selon une indication fournie par Sayyid Muḥammad-i Nūrbakhsh (ob. 869/1464-5), par une motivation plus concrète, à savoir que "son Shaykh le délégua à Baghdād à l'époque où le grand gnostique Nūr al-Ḥasan (?) fut parmi ses compagnons (*fī ṣuḥbatihī*)"⁵². Quoi qu'il en soit, une fois arrivé à Baghdād, Isfarāyīnī se met bientôt à organiser, ou à réorganiser, plusieurs centres soufis de cette ville. Ainsi, à un certain moment avant 689/1290-1, il donne son enseignement spirituel dans un établissement appelé *Ribāt-i Saki-*

étrangement avec l'absence du nom même de ce disciple hautement estimé de 'Alī-i Lâlâ dans le *Tadhkirat al-mashâyikh* de Simnânî, livre qui prétend pourtant énumérer les noms de "nos maîtres". Simnânî, qui reconnaissait Gûrpânî, nous l'avons vu, comme le successeur légitime de 'Alī-i Lâlâ, aurait-il refusé d'en admettre un autre? Il est curieux, en tout cas, que le *Tadhkirat al-mashâyikh* trace une double voie de transmission de la tradition *kubrawîe* parvenue à Isfarâyinî de la part de 'Alī-i Lâlâ, tout en faisant de Gûrpânî l'intermédiaire dans les deux cas. Selon ce texte simnânien en effet, il y a deux chaînes initiatiques reliant Isfarâyinî par l'intermédiaire de Gûrpânî à 'Alī-i Lâlâ, et par l'intermédiaire de ce dernier à Majd-i Baghdâdî, à savoir la "voie fondée sur l'isolement et la retraite" (*ṭarîq-i inziwâ wa khalwat*) et la "voie fondée sur l'association en tant que disciple" (*ṭarîq-i ṣuḥbat*). Ce sont évidemment deux versions de l'affiliation *kubrawîe* d'Isfarâyinî, identiques en ce qui concerne les maîtres jusqu'à Baghdâdî⁴⁴. Mais si le Shaykh 'Abdullâh se trouve ainsi être exclu de l'affiliation *kubrawîe*, Simnânî nous présente, en revanche, un autre maître d'Isfarâyinî, du nom de Rashîduddîn Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Abî'l-Qâsim al-Muqrî; et ce dernier ne paraît être autre, on essaiera de le montrer tout à l'heure, que le Shaykh Rashîduddîn-i Ṭûsî, premier maître de 'Abdullâh (et peut-être son père?), dont nous parle Isfarâyinî.

C'est que Simnânî distingue de l'affiliation *kubrawîe* de son maître une affiliation quasiment inofficielle, reliée à l'obtention d'une robe soufie dite *khirqâ-yi tabarruk*: Isfarâyinî aurait reçu cette "robe du bénéfice spirituel" de la main du Shaykh Rashîduddîn... al-Muqrî, qui à son tour l'aurait reçue de la main du Shaykh Shihâbuddîn (Abûḥafṣ) 'Umar b. Muḥammad-i Suhrawardî (ob. 632/1234), et ce dernier de son oncle paternel, Abu'n-Najîb-i Suhrawardî (ob. 563/1168)⁴⁵. Or, une affiliation "suhrawardienne" en *khirqâ-yi tabarruk* n'a, certes, en elle-même rien de surprenant pour un Kubrawî, puisque Kubrâ lui-même aurait été affilié à Abu'n-Najîb, et en *ṭarîq-i ṣuḥbat* et en *khirqâ-yi tabarruk*, par l'intermédiaire de son maître 'Ammâr al-Bidlîsî (ob. ca. 600/1200)⁴⁶. Dans ses *Fawâ'id*, Kubrâ cite Abu'n-Najîb deux fois (*Faw.* 128 et 146), et Isfarâyinî lui-même l'appelle même "notre maître" dans un petit traité où il cite un passage des *Âdâb al-murîdîn* de cet auteur⁴⁷. De même, il est possible de dégager une certaine influence d'Abûḥafṣ-i Suhrawardî sur Isfarâyinî, par exemple dans le fait que celui-ci évoque son autorité à l'occasion d'un conseil donné à Simnânî⁴⁸. Par contre, ce qui cause l'étonnement dans cette affiliation secondaire d'Isfarâyinî, c'est plutôt le fait qu'ici encore, Simnânî semble avoir escamoté l'existence du Shaykh 'Abdullâh.

Cela présuppose évidemment l'hypothèse d'une identité des deux Rashîduddîn, avancée il y a un instant. Ce qui l'impose, c'est tout d'abord le fait que dans l'affiliation du copiste de notre manuscrit N, donnée à la fin de ce manuscrit, 'Abdullâh an-Nasâ'î est mentionné comme ayant reçu et la *khirqâ* et l'initiation au *dhikr* de la part de Rashîduddîn Abû 'Abdillâh Muḥammad b. Abî'l-Qâsim as-Salâmî aṭ-Ṭûsî (*sic*). Or ce Rashîduddîn-i Ṭûsî, qui est de toute évidence celui mentionné par Isfarâyinî, était affilié, selon ce même document, non pas à Suhrawardî, mais à une chaîne de maîtres remontant par Abu'l-Ḥusayn 'Alî b. Abibakr b. Rûzbih al-Qalânîsî — Abu'l-Waqt 'Abd al-Awwal b.

disciple s'engageait dans une forme de contemplation, Gûrpâni ôta son soulier pour lui donner plusieurs coups solides sur la nuque — car, d'expliquer le maître, la contemplation n'est permise qu'à celui qui ne songe pas à l'homme lui apportant le repas quand il entend des pas après un jeûne de sept jours⁴²!

Sans doute n'était-ce pas dans l'austérité d'un Gûrpâni que s'assouvissait l'esprit de notre jeune mystique avide du "goût intime des boissons des hommes au sens vrai" (cf. K. 39); et il semble significatif que ce soit à un derviche appartenant à la "famille" (*khânadân*) du Shaykh Abû Sa'id b. Abî'l-Khayr (ob. 440/1049), arrivé un jour dans la région d'Isfarâyin, qu'il s'attachait pour se faire raser la tête (K. 49)⁴³. De fait, nous savons que c'est à Isfarâyin même qu'il goûtait également un certain soufisme plus détendu, puisqu'il nous donne ce récit personnel d'une séance de concert (*samâ'*) à laquelle il participait:

"J'étais dans le Khurâsân, dans une ville qu'on appelle Isfarâ'in. Un groupe de frères (= derviches) se réunirent pour faire le *samâ'*. Le chanteur chantait. Soudain je m'aperçus de ce que mon moi (*nafsi*) m'avait échappé, et que je le cherchais, sans le trouver; et le *samâ'* voulait me gagner. L'entité échappée s'enfuyait du *samâ'*, en montant sans cesse vers le haut; puis je vis que l'entité qu'il cherchait à gagner m'échappait, tout en étant conscient de ce que les deux (c'est-à-dire l'entité et le *samâ'*) m'échappaient, et le *samâ'* montait vers l'entité qui s'enfuyait de lui. Puis je vis cette conscience m'échapper. Ainsi je finis par m'élever jusqu'à un lieu que le *samâ'* ne pouvait atteindre, à cause de l'extrême distance s'entreposant entre lui et elle. Puis j'éprouvai quelque chose me rendant conscient de cette distance extrême. Cela durait un certain temps. Le chanteur avait déjà cessé de chanter depuis longtemps, et les frères avaient commencé à raconter des traditions, lorsque soudain le cri *Lâ ilâha illa'llâh* sortit de moi, à haute voix. Je me levai, hors de moi, et m'assis sur la nuque de l'un mes frères. C'est ainsi que je repris conscience de moi-même (*nafsi*); et ces vers (persans) passèrent alors de ma langue:

Quelle affaire étrange, l'Amour!

Il coupe la tête sans pitié, cet hors-la-loi!

Dans le marché de l'Amour, ô homme vertueux,

On achète cent mille âmes pour un seul grain!" (*Annexe A*, III, 12).

À un certain moment — sans doute après la mort de ses parents (cf. K. 49) — notre auteur quitte la région d'Isfarâyin pour s'instruire encore auprès d'autres maîtres du soufisme dans le Khurâsân. C'est dans le district de Nasâ qu'il devient formellement le disciple d'un certain Shaykh 'Abdullâh, qui lui aussi lui donne l'initiation au *dhikr* (K. 42-47). D'après les indications fournies ici-même par Isfarâyini, ce Shaykh 'Abdullâh avait été d'abord le disciple d'un nommé Rashîduddîn-i Tûsî, pour devenir ensuite lui aussi l'un des disciples de "notre maître" 'Alî-i Lâlâ; celui-ci l'estimait au point d'homologuer son rang spirituel à celui du célèbre 'Abdullâh-i Anşârî (ob. 481/1089). Les parties du texte contenues seulement dans le plus ancien des deux manuscrits (cf. *supra*, p. 6) le décrivent comme un homme d'une très grande autorité spirituelle, capable de guérir la folie (celle d'un jeune homme devenu par la suite son disciple intime), et non dépourvu d'un certain humour.

Or l'attachement montré par Isfarâyini pour le Shaykh 'Abdullâh contraste

tre auteur n'hésite pas, en effet, de parler de 'Alī-i Lâlâ comme de son propre maître, dont il se propose de propager l'enseignement dans son Épître sur l'éducation spirituelle (*Annexe B*, 2; cf. n. 120), et il se félicite d'être "la poussière du chien de l'esclave du "gardien d'école" (= *Lâlâ*) de Dieu" (*ibid.* 46). On pourrait cependant attribuer ce même rôle de transmetteur également à 'Alī-i Lâlâ, car en réalité, c'est avant tout l'enseignement de Najmuddīn-i Kubrâ lui-même (ob. 618/1221), le "maître du maître de notre maître" (*ibid.* 21), qui est ainsi propagé dans cette Épître du jeune Isfarâyinî³⁷. Kubrâ est encore cité simplement comme "notre maître" dans le testament écrit en 704 h. (selon notre chronologie, cf. ici, n. 30), où Isfarâyinî recommande de s'en tenir aux règles concernant la retraite établies dans la *Risâla al-hâ'im* (sic) et la *Risâlat as-sâ'ir*³⁸. Mais à peu près en même temps, dans une lettre écrite au début du règne d'Üljâytû et adressée "au Sultân" (cf. *infra*, p. 16s.) c'est Majduddīn-i Baghdâdî (ob. 616/1219 ou plus tôt) que notre auteur qualifie de *sultân-i mashâyikh* et de "maître spirituel qui n'était égalé par nul autre en Islam"³⁹, et dans le *Kâshif al-asrâr*, Kubrâ aura enfin cédé la place entièrement à "notre maître et seigneur" Majduddīn (cf. K. 14, 74, 85, 97). Ajoutons que Najmuddīn-i Râzî (Dâya, ob. 654/1256), le plus célèbre d'entre les disciples de Baghdâdî, est cité un peu partout dans l'oeuvre de notre Isfarâyinî⁴⁰.

L'instruction reçue de la part de Gûrpânî ne fut sans doute pas le seul moyen de trouver accès à la tradition *kubrawîe* pour Isfarâyinî; aussi verrons-nous celui-ci se rendre encore auprès d'un autre disciple de 'Alī-i Lâlâ pour recevoir l'initiation au *dhikr*. Mais pour la généalogie initiatique de l'Ordre telle qu'établie par Simnânî, c'est Gûrpânî seul qui compte. D'après Simnânî en effet, 'Alī-i Lâlâ aurait désigné Gûrpânî comme son successeur, en faisant la suivante remarque le concernant: "Celui qui répond au silence (*khâmûshî*) d'Aḥmad (Gûrpânî), apprendra de lui ce que l'on apprenait d'un Junayd et d'un Shibli." Certains maîtres, d'ajouter Simnânî, désignaient leur successeur d'une telle manière allusive, tandis que d'autres le faisaient de manière explicite, "mais en ce qui concerne les diplômes de maîtrise écrites, cela ne saurait être une garantie absolue". À l'appui de cet appel à la prudence, Simnânî rapporte ensuite l'anecdote de la visite à Gûrpân du Shaykh Sa'duddīn-i Ḥamûya (ob. 650/1252-53), autre célèbre disciple de Kubrâ mais dont certaines doctrines ésotériques ne jouissaient guère de la sympathie d'un Simnânî: un jour, le Shaykh Sa'duddīn se serait rendu à Gûrpân pour voir le Shaykh Aḥmad, en faisant savoir qu'ayant été averti par voie d'inspiration du fait que le Shaykh 'Alī-i Lâlâ avait écrit un *ijâzat-nâma* pour Aḥmad, il était prêt lui-aussi à écrire pour lui un tel diplôme. Or, le Shaykh Aḥmad ne serait même pas sorti de sa retraite pour accueillir le Shaykh Sa'duddīn; il se serait contenté de faire remarquer qu'il ne pourrait point adorer Dieu au moyen d'un diplôme⁴¹!

Ce caractère assez peu conciliant de Gûrpânî, voire une certaine rudesse, est également mis en lumière par Isfarâyinî qui nous décrit ses premiers contacts avec ce maître "analphabète et qui balbutiait": il fallait justement l'intervention de Pûr-i Ḥasan pour qu'il comprît sa dignité de maître initié, cachée derrière "l'apparence extérieure" (K. 39). C'est également ce qui ressort d'une autre anecdote rapportée par Simnânî: Ayant remarqué que certain

quantant son nouveau maître. En tout cas, c'était près de Kasirq, dans un abri de retraite (*khalwat-khâna*) qui avait ceci de commun avec le *khânqâh* de ce village qu'il était également associé au nom du Shaykh Abûbakr-i Kattânî, que notre apprenti soufi reçut sa première initiation au *dhikr* de Gûrpânî, et cela non pas de la part du maître lui-même, mais par l'intermédiaire d'un représentant de ce dernier, un derviche du nom de Pûr-i Ḥasan (K. 39 - 40)³³. À la suite de cette initiation, il fut accepté parmi les disciples de Gûrpânî, resta "quelques jours" dans son entourage et adopta "cette voie comme il le faut du révérend Maître" (K. 41). Cela veut probablement dire que Gûrpânî lui donna l'initiation encore en personne, comme Isfarâyinî nous le raconte dans un autre récit autobiographique, où le rôle joué par Pûr-i Ḥasan est passé sous silence:

"Au début de ma vie mystique, quand j'avais commencé à servir le grand Shaykh Ḥmad-i Jûrpânî et me vouais sous sa direction spirituelle à la retraite, il se passa ceci: la première nuit après avoir reçu l'initiation au *dhikr* de sa part, lorsque j'entrai dans ma retraite, j'aperçus au recoin de la retraite une personne ténébreuse se tenant debout. Je n'y fis pas attention. Comme le Shaykh m'en avait averti, j'accomplis les règles de la séance (= m'assis de la manière requise), me tournai vers Dieu (= en direction de la *qibla*) et commençai à prononcer la formule. Voici que, la première fois que je dis *Lâ ilâha illa'llâh*, cette personne poussa un haut cri et tomba par terre du côté gauche de la retraite, de sorte que le mur se scinda visiblement. Un éclair et d'autres cris sortirent de cette personne; puis le mur se referma. Depuis ce temps, (Satan) n'a plus de puissance sur moi, tout à la différence de ce 'Satan intérieur' qu'est l'âme (*nafs*)..." (*Annexe B*, 61)³⁴.

Parmi les maîtres *kubrawîs*, Gûrpânî était célèbre pour sa manière particulièrement efficace d'accomplir le *dhikr*. Simnânî le qualifie de "mémorant extraordinaire" (*durusht mardî dhâkir*)³⁵ et raconte de lui une anecdote mettant en lumière l'efficacité ininterrompue de son "*dhikr* du coeur": certain disciple ayant apposé l'oreille sur le pied du maître endormi pouvait entendre la parole *Lâ ilâha illa'llâh*...³⁶ Aussi la pratique du *dhikr* dont Isfarâyinî fut instruit par Gûrpânî est-elle qualifiée par Simnânî de "*dhikr* vigoureux mais silencieux, marqué par l'accentuation de la négation (*Lâ ilâha*) et de l'affirmation (*illa'llâh*)"; c'est le *dhikr* accompagné d'une "action de jeter rapidement la tête à droite et à gauche", dont Simnânî à son tour recevra l'initiation d'abord par un représentant d'Isfarâyinî à Simnân, ensuite par le maître lui-même à Baghdâd (cf. *infra*, p. 23 ss.). Comme nous le verrons plus loin ici, il y avait à l'époque plusieurs manières différentes d'accomplir de telles pratiques de *dhikr*, et les historiens soufis ne s'accordent pas toujours pour attribuer telle méthode à tel maître. C'est pourquoi il y aura lieu de mettre en doute l'affirmation d'Ibn ul-Karbalâ'î, selon laquelle la spécialité de la branche de l'Ordre *kubrawî* issue de Simnânî, à savoir le *dhikr* accompli "en quatre mesures" (*çahâr darb*), remonterait en réalité à Gûrpânî qui en aurait été instruit directement par le Prophète lors d'une vision, même si certaines allusions de Simnânî peuvent être interprétées en ce sens (cf. *infra*). En tout cas, Isfarâyinî lui-même ne fait aucune allusion à une telle innovation de la part de Gûrpânî. Au contraire, celui-ci semble avoir joué pour lui surtout le rôle d'un premier transmetteur de la tradition *kubrawîe*. No-

dans ce petit livre sur les affiliations initiatiques d'Isfarâyinî que celui-ci mourut la nuit précédant le mercredi 3 Jumâdâ I 717/14 juillet 1317 et fut enterré à Baghdâd²⁶. Malheureusement cette date ne peut être acceptée non plus telle quelle, d'abord simplement parce que le 3 Jumâdâ 717 était non pas un mercredi mais un jeudi. Ce qui est plus, c'est que le copiste de notre manuscrit L *makt*, dont le colophon (fol. 74a) porte la date du 12 Dhu'l-ḥijja 717, fait suivre le nom de l'auteur tout au long du manuscrit (en somme treize fois, la dernière fois en fol. 70b,18) par une eulogie réservée aux vivants, ce qui a fait dire aux éditeurs du *Catalogus* de Leyde qu'Isfarâyinî était *adhuc in vivis en 717 h.* Mais d'autre part, cette eulogie ayant été biffée et remplacée par *qaddas Allāhu sirrahû* en deux endroits (foll. 55a,19-20 et 58b,19), il en résulte quand même qu'Isfarâyinî mourut probablement avant la fin de l'année 717/1317-18²⁷.

De son nom complet, notre Shaykh s'appelle, selon Simnânî²⁸, Nûruddîn Abû Muḥammad 'Abdurrahmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Kasirqî al-Isfarâyinî. Le même nom complet apparaît également plusieurs fois dans notre manuscrit L *makt*, avec cette différence cependant qu'au lieu de la *nisba* al-Kasirqî al-Isfarâyinî, on trouve ici al-Khurâsânî *thumma* al-Isfarâyinî. Dans les sources postérieures on l'appelle même quelquefois al-Baghdâdî²⁹, ce qui prête à confusion avec son petit-fils (sur lequel voir *infra*, p. 15).

Étant donné que la *nisba* d'Isfarâyinî peut elle-aussi prêter à confusion, il serait peut-être préférable de l'appeler Kasirqî, comme le font beaucoup d'orientalistes. Mais ce nom dérivé de son village natal ne figure pas dans les deux testaments rédigés par notre auteur. Dans le premier, fait probablement en 704/1304-05, il s'appelle 'Abdurrahmân b. Muḥammad b. Muḥammad al-Isfarâyinî, et dans le second, fait en 709/1309-10 et écrit de sa main, il s'appelle simplement 'Abdurrahmân b. Muḥammad al-Isfarâyinî³⁰.

B. La courbe de vie

1. La période de formation

Il résulte de certaines allusions autobiographiques dans le *Kâshif al-asrâr* qu'Isfarâyinî vivait encore auprès de ses parents quand il s'était déjà engagé dans la voie soufie (cf. K 48 - 49). Son père était peut-être lui-même soufi; cela expliquerait sans doute la naissance de notre auteur au *khânqâh* de Kasirq. En tout cas, ce fut un homme fort pieux, puisqu'il aurait transmis à son fils, comme exemple des règles de conduite à observer au *khânqâh*, une tradition prescrivant de réciter 200 fois la formule *Subḥân Allāh wa'l-ḥamdu lillāh wa-lâ ilāha illa'llāh wa'llāhu akbar* après les repas³¹. Mais ce n'est pas le père qui devint le maître soufi de notre Isfarâyinî au sens propre. Comme celui-ci nous le dit lui-même, c'est le Shaykh Aḥmad-i Jûrpânî (= Gûrpânî, ob. 667/1269 ou 669/1270) dont il se considère comme "éminemment le disciple" (*murîd-i khâṣṣ*) (K. 39). Gûrpânî, disciple du Shaykh *kubrawî* Râdiuddîn 'Alî b. Sa'îd b. 'Abdiljalîl al-Ghaznawî al-Lâlâ, ou plus brièvement 'Alî-i Lâlâ (ob. 642/1244), résidait sans doute à Gûrpân, village situé comme Kasirq aux alentours de la ville d'Isfarâyin³². Pour devenir son disciple, notre jeune Kasirqî n'avait donc pas à se déplacer très loin; il est même possible qu'il continuât de vivre auprès de ses parents tout en fré-

C. Problèmes d'édition

La méthode d'édition suivie ici étant celle-même que nous avons adoptée en éditant la *Correspondance* (expliquée dans l'introduction pp. 28 - 30), il nous reste seulement de faire quelques observations.

Un vrai problème de choix entre deux leçons divergentes ne se pose que dans le cas de notre texte principal, le *Kâshif al-asrâr*, qui est le seul d'entre tous les textes publiés ici à être transmis et par L et par N. Les divergences entre ces deux manuscrits ne s'expliquent pas uniquement par la négligence des copistes, mais semblent remonter à deux rédactions différentes. Nous avons déjà parlé du fait que l'épilogue et le titre de cette épître ne se trouvent que dans N. En revanche, toutes les parties concernant l'histoire merveilleuse du Shaykh 'Abdullâh (texte pp. 22,9 - 23,19; 23,21 - 24,9; 24,12 - 25,3) sont omises dans N; et que ces omissions soient voulues, c'est ce qui ressort du fait que des lignes continuant la trame du récit existent dans N (cf. l'apparat). Tout cela s'expliquerait bien si N représentait le texte d'une seconde rédaction, destinée peut-être à un public plus général. Aussi peut-on relever une certaine divergence de style entre les textes des deux manuscrits, N ayant souvent remplacé des mots ou des tournures archaïques qui se trouvent dans L par des formes plus habituelles (par exemple pp. 17,11 - 19,2; 62,9). C'est pourquoi nous avons en général préféré les leçons du ms. L. Mais d'autre part, la "seconde rédaction" représentée par N peut remonter à l'auteur elle aussi; et il est certain, en tout cas, que la copie N ne dépend pas de la copie L (pour plus de détails, voir *Correspondance*, introd. pp. 28s.). Dans les cas où il nous a semblé nécessaire d'insérer dans le texte des parties omises par les deux copies, nous avons mis ce qui est ajouté par nous entre crochets (par exemple p. 11.1-2).

II. L'AUTEUR

A. L'identité

Selon les indications de Simnânî¹⁶, la naissance de son maître eut lieu le lundi 4 Shawwâl 639/7 avril 1242 dans le *khânqâh* associé au nom du Shaykh Abûbakr-i Kattânî (ob. 322/934) situé au village de Kasir, aux alentours de la ville d'Isfarâyin. Cette même date est également donnée par Ibn ul-Karbâlâ'î¹⁷, tandis que Jâmî se contente de nous indiquer le mois de Shawwâl de l'an 639¹⁸. Quant à la date de la mort d'Isfarâyinî, il y a eu beaucoup de confusion chez les historiens, depuis Ḥamdullâh-i Qazwîni, qui le fait mourir à Baghdâd en 626 h.¹⁹, jusqu'à Ghulâm Sarwar-i Lâhûrî, qui indique la date du 14 Jumâdâ I 695²⁰. Il en est de même pour les dates données par Faṣîḥ Aḥmad-i Khwâfî (ob. 849/1445), qui précise d'abord qu'Isfarâyinî mourut dans la nuit du lundi 24 Jumâdâ I 700²¹, et affirme ailleurs qu'il "n'était plus vivant en 714 h."²². Enfin, selon Sayyid Muḥammad-i Nûrbakhsh (ob. 869/1464-65), Isfarâyinî serait mort à Baghdâd en 722 h. à l'âge de 83 ans²³, ce qui a l'air d'être calculé d'après la date de la naissance. Jâmî se contente de dire qu'Isfarâyinî "quitta ce monde à Baghdâd"²⁴, tandis qu'Ibn ul-Karbâlâ'î reproduit la date telle qu'il l'a sans doute trouvée dans le *Tadhkirat al-mashâyikh* de Simnânî²⁵. Il est en effet précisé

al-Islâm Jamâluddîn¹⁰, donnant l'interprétation d'un rêve de ce dernier selon deux méthodes différentes: D'abord celle des interprètes profanes (*ta'bir bar qâ'ida-yi mu'abbir*, c'est-à-dire, ici, l'interprétation prognostique); ensuite celle des maîtres spirituels (*tafsîr-i ma'nî ki munâsib ast bi-ahl-i ma'rifat*, c'est-à-dire l'interprétation diagnostique, ou plutôt psychognostique¹¹). Ce texte constitue le *Yanbû'* 66 du recueil compilé par Simnâni (L *ras* 156b.8 - 159a.3).

V. (texte pp. 95 - 102): Une réponse à la question d'un inconnu sur le sens du *Hadith qudsi* "*Lâ ilâha illa'llâh* est Ma Citadelle; celui qui entre dans Ma Citadelle sera sauvé de Ma punition!", en arabe. Sous forme d'un commentaire sur cette célèbre tradition émanant de la famille du Prophète¹², c'est en fait un petit traité sur le sens spirituel du *dhikr*. Ce texte contient en outre une interprétation particulière de chaque mot, voire de chaque lettre dont se compose la formule *Lâ ilâha illa'llâh*, un peu à la manière d'Aḥmad-i Ghazâlî (ob. 520/1126 ou 517/1123), dont le traité intitulé *Kitâb at-tajrid fî kalimat at-tawhîd* est aussi un commentaire sur le même *Hadith qudsi*¹³. Nos manuscrits le portent plusieurs fois:

- a) L *makt* 14b,18 - 19a,18 (Sigle **٢**)
- b) L *makt* 28a,13 - 30a,10 (abrégé du précédent; Sigle **٣**)
- c) L *ras* 151a,11 - 152a,1 (version persane très abrégée constituant le *Yanbû'* 61, non publiée ici).

VI. (texte pp. 103 - 107): Une réponse à la question d'un "frère en religion" sur le sens d'une parole du Shaykh Abu'l-Ḥasan al-Bustî (fin V^e /XI^e siècle)¹⁴ concernant la "descente" et la "remontée" des êtres à partir et vers un état d'unité absolue, au-delà même de la "pré-existence" (*qidam*), en arabe. Outre ce commentaire d'Isfarâyîni, il en existe un autre, provenant d'un anonyme de l'école d'Ibn 'Arabî, où la parole commentée est attribuée — à tort sans doute — au célèbre soufi Abu'l-Ḥasan (ou Abu'l-Ḥusayn) an-Nûri (ob. 295/907-8). C'est ainsi que cet autre commentaire a été publié par P. Nwiya "selon un recueil factice de la bibliothèque Valiuddin, n° 1821, fol. 88b - 93a"¹⁵. Le commentaire d'Isfarâyîni l'attribue sans équivoque au Shaykh Abu'l-Ḥasan al-Bustî, et cela selon trois manuscrits:

- a) L *makt* 70b,20 - 74a,16 (Sigle **٢**)
- b) L *ras* 82b,2 - 84a,11 (Sigle **٣**, figurant ici comme *faṣl zâ'id*, lettre "ajoutée" aux neuf lettres (*fuṣūl*) du Chapitre III du recueil de Simnâni, c'est-à-dire aux "lettres adressées à quelques frères et amis").
- c) Téhéran, Bibliothèque Nationale, *Jung* N° 727 *fârsî*, pages 344,10 à 347,10 (sans date, mais l'année 904/1498-9 est mentionnée en p. 81). Étant donné que le texte de ce ms. est pratiquement identique avec celui de **٣**, nous n'avons pas jugé nécessaire de l'incorporer dans notre appareil.

d'un véritable titre, ce texte est intitulé (par le copiste?) *Fî kayfiyat at-taslik wa'l-ijlâs fi'l-khalwa*, ce que l'on a rendu en persan par *Risâla dar rawish-i sulûk wa khalwat-nishînî* = "Épître sur la méthode de l'éducation spirituelle et de la retraite". L'auteur lui-même l'appelle modestement "Quelques mots sur les règles de comportement des soufis" (texte p. 111,13). Pourtant c'est un petit traité assez systématique de soufisme pratique, divisé par l'auteur en huit *faṣl* (cf. texte p. 112,15). On y trouve entre autres un aperçu des "Huit Conditions" connues des écrits de Najmuddîn-i Kubrâ, appelées ici les "huit conditions du *dhikr*" (cf. *infra*, III A, 1). D'une manière générale, ce texte semble refléter fidèlement ce qu'a pu être la vie spirituelle au *khânqâh kubrawî*. Il s'agit sans doute d'un ouvrage de jeunesse, écrit peu après l'arrivée d'Isfarâyînî à Baghdâd, où il vient d'accomplir une retraite commencée le 10 Sha'bân 675/8 janvier 1277 (cf. texte p. 112,11).

Pour ce qui est de l'Annexe A, intitulé par nous-même *Pâsukh bi ĉand pursish*, c'est un choix de six "réponses" que nous avons fait pour élucider certains aspects de la pensée de notre auteur et pour ainsi compléter l'image de sa personnalité spirituelle. A vrai dire, ce choix est assez arbitraire; mais comme une publication complète de son oeuvre était impossible à l'heure actuelle, il fallait se limiter à ce qui nous semblait le plus important.

Ce sont:

I. (texte pp. 71 - 79): Une lettre écrite en réponse au disciple Amînuddîn 'Abdussalâm al-Khunji (sur ce nom, v. *infra*, p. 14), donnant l'interprétation de certaines visions dont ce dernier lui avait demandé l'explication, avec un résumé de la question au début. Ce texte est contenu dans L_{ras} 24a,1 - 30a,13, à la suite des huit lettres adressées au compilateur de ce recueil, c'est-à-dire Simnânî, publiées dans *Correspondance* (A.I à A.VIII); et c'est pourquoi notre lettre y apparaît comme "neuvième *faṣl*" (cf. l'apparat en pp. 71 et 73).

II. (texte pp. 80 - 82): Une réponse à la question d'un inconnu sur le sens de la tradition anonyme — il s'agit d'une parole de Sahl at-Tustarî (ob. 283/896)⁹ — énonçant que "(Même) si le monde présent (*dunyâ*) était du sang pur, la nourriture que le (vrai) croyant s'en procure ne serait que légitime." Cette "réponse" donne un bref exposé théorique du "passage" à travers les quatre états d'âme, "âme impérative" (*ammâra*), "âme-conscience" (*lawwâma*), "âme inspirée" (*mulhama*) et "âme pacifiée" (*muṭma'inna*). Le texte figure comme *Yanbû'* 63 au Chapitre VII (intitulé *Yanâbî' al-ḥikma*) du recueil compilé par Simnânî (L_{ras} 152a,14 - 153b,4).

III. (texte pp. 83 - 88): Une réponse à la question d'un "frère en religion" sur le sens de deux paroles soufies, dont la seconde est attribuée à Mamshâd ad-Dinawarî (ob. 299/911-12), concernant le concert spirituel (*samâ'*), en arabe. Ce sont donc en fait deux commentaires sur des paroles soufies ayant un sujet commun, et réunies par le compilateur comme *Yanbû'* 65 de son recueil (L_{ras} 153b,11 - 156b,8).

IV. (texte pp. 89 - 94): Une lettre écrite probablement en réponse au Shaykh

Brockelmann (GAL S II, p. 282), texte conservé dans le *Majmû'a* d'Istanbul, *âtîḥ* 2553,58a - 60b (comparer la description de H. Ritter in *Der Islam* 25, 1938, p. 64), se trouve également dans *L makt* 55a - 57a (version arabe) et dans *L ras* 62a - b (version persane abrégée).

Il paraît fort douteux que le commentaire coranique des sourates 1 à 51:18 attribué par L. Massignon à notre Isfarâyînî⁶ soit vraiment de lui. On sait que ce même commentaire est attribué tantôt à Najmuddîn-i Kubrâ (F. Meier), tantôt à Najmuddîn-i Râzî (H. Corbin, qui s'appuie sur une déclaration explicite de Simnânî)⁷.

. Les textes publiés ici

Parmi les quelque 150 écrits connus de notre auteur, il n'y en a que deux que l'on peut considérer comme de véritables traités de soufisme, en tenant compte de leur portée générale. Ce sont les deux épîtres groupées par Simnânî comme chapitres IV et V de son recueil *Rasâ'il an-nûr* (= *L ras*); et nous en publions ici le premier, avec une traduction française, comme notre texte principal (pp. 1 - 3), le second comme *Annexe B* (pp. 109 - 152). Quant à l'*Annexe A*, (pp. 69 - 107) voir ci-dessous.

Pour notre texte principal, nous avons eu à notre disposition non seulement le recueil de Simnânî (*L ras* 84a,12 - 111a,15), mais aussi le *Majmû'a* du ḥanqâh Ni'matullâhî (N marges 452b,13 - 481b,21), section intitulée ici *âshif al-asrâr li'sh-Shaykh Nûriddîn 'Abdirrahmân*, d'où notre titre *Kâshif 'asrâr* = "Le Révélateur des Mystères". Ce titre figure également dans l'épilogue du texte (K. 116) transmis par le ms. N, mais cet épilogue manque dans le texte du recueil de Simnânî. Dans ce dernier, au lieu d'un titre, on trouve seulement quelques lignes écrites probablement par le copiste, décrivant le texte comme étant le "Chapitre IV, Réponse à celui qui lui demandait (d'expliquer la tradition des) 70 000 Voiles de Lumière et de Ténèbres..."⁸. Le texte (K. 1) se présente en effet comme "réponse" à une question sur le sens spirituel de cette tradition; mais c'est l'occasion pour l'auteur de développer toute une pensée soufie, dont le leitmotiv est celui des "Voiles de Lumière et de Ténèbres", c'est-à-dire de la Voie mystique conçue comme structure cosmique (cf. *infra*, III.). En même temps, c'est aussi une sorte de *diarium spirituale*, plusieurs étapes de l'itinéraire personnel de notre mystique étant insérées entre les parties théoriques de cette épître, et cela sans doute à titre d'exemple, puisque c'est aussi le thème de la Voie mystique, mais au sens concret: la Voie vécue par l'auteur. Tout porte à croire qu'il s'agit d'une oeuvre de maturité. On peut dire en effet qu'Isfarâyînî avait au moins une soixantaine d'années lorsqu'il l'écrivit; or il raconte (K. 60) que son "manteau soufi qui récite la mémoration... se trouve actuellement au Khurâsân", et nous savons par ailleurs (cf. *Correspondance*, introd. p. 19 et note 72) qu'il avait envoyé ce célèbre manteau à Simnânî en 697/1298 (ou peut-être deux années plus tard). Certaines divergences entre les deux manuscrits permettent en outre d'avancer l'hypothèse que le texte du ms. N représente une rédaction postérieure à celui du ms. L. (cf. *infra* p. 6).

Quant à l'autre des deux grandes épîtres, celle publiée ici comme *Annexe B*, c'est le Chapitre V du recueil de Simnânî (*L ras* 111a,16 - 132b,5). En l'absence

tent un caractère assez indépendant; rappelons que les deux manuscrits ont été achevés à peu près en même temps (*L makt* le 12 Dhu'l-ḥijja 717, *L ras* "aux mois du pèlerinage" 717 à Baghdād) par des copistes différents. Si nous ignorons le nom du compilateur du premier recueil, qui groupe 26 écrits isfarâyiniens sans aucun ordre apparent, nous avons pu montrer, en revanche, que le second, beaucoup plus considérable, fut compilé par Simnânî (et non par le copiste; cf. *Correspondance*, introd. p. 23). Il est d'ailleurs possible que le premier recueil remonte également, d'une manière ou d'une autre, à Simnânî, puisqu'il contient une lettre adressée à ce dernier, lettre qui ne se trouve pas dans *L ras* (c'est celle publiée dans *Correspondance*, B. III, pp. 88 - 98). Quoi qu'il en soit, c'est le second recueil qui porte l'empreinte de l'esprit systématique de Simnânî groupant l'ensemble en huit chapitres (*bâb*), comme il l'indique dans son introduction. Le Chapitre VIII manque dans le manuscrit de Leyde.

Signalons aussi l'existence d'une autre rédaction de ce même recueil compilé par Simnânî, bien que celle-ci ne contienne aucun des textes publiés ici: ce sont les folios 116b - 143b du *Majmû'a* Or. 9725 du British Museum, copiés en Ramadân 894/août 1489 sur l'original à Simnân. Cet original semble représenter une rédaction antérieure à celle du manuscrit de Leyde, parce que contrairement à celui-ci, il ne comporte selon l'introduction que deux chapitres, appelés ici *faṣl*. Mais cette division n'est pas retenue dans le manuscrit. Celui-ci contient en fait huit d'entre les neuf lettres formant le Chapitre I^{er} de la rédaction du ms. de Leyde (ce sont les huit lettres adressées à Simnânî publiées dans *Correspondance*, A. I à A. VIII, pp. 5 - 40), ainsi que cinq lettres adressées à d'autres, et dont trois se retrouvent au Chapitre II de la rédaction *L ras*¹.

Or ni le *Kitâb al-maktûbât* ni les *Rasâ'il an-nûr* (dans les deux rédactions) ne sont des recueils complets du *corpus* isfarâyinien, puisque ces collections omettent au moins trois lettres adressées à Simnânî, que nous connaissons par ailleurs. Ce sont d'une part les deux lettres B. I et B. V publiées dans *Correspondance*, contenues dans l'important *Majmû'a* du Khânqâh Ni'matullâhi de Téhéran, daté des années 817/1415 à 822/1419 (sigle *N*), ainsi que dans un certain nombre d'autres manuscrits². D'autre part, il existe une lettre adressée à Simnânî qui n'est contenue dans aucun de nos manuscrits: c'est celle reproduite par Ibn ul-Karbâlâ'i dans l'article de son *Rawḍât al-jinân* (rédigé en 975/1567-68) consacré à Isfarâyinî³. Enfin, il faut faire mention ici d'une autre lettre d'Isfarâyinî que nous ne retrouvons pas non plus dans nos manuscrits. Il s'agit d'une lettre adressée à "*ân sultân-i nâmdâr*" selon l'historien Muṣliḥuddîn-i Lâri (ob. 979/1572), qui l'insère entre les passages sur les Ilkhâns Khudâbanda et Abû Sa'îd de son *Mir'ât al-adwâr*⁴. Le "*sultân*" en question pourrait donc être Khudâbanda (Üljâyâtû); mais il semble plus vraisemblable qu'il s'agisse de Ghâzân Khân (Maḥmûd), puisque l'auteur lui recommande de ne pas faire comme "les sultâns de notre temps qui ne se sont point souciés de la cause de l'Islam", et de suivre plutôt l'exemple du célèbre Sultân Maḥmûd de Ghazni. C'est sans doute pour ces raisons que cette lettre est désignée simplement comme "Lettre d'Isfarâyinî écrite à Ghâzân Khân" par S. M. Şadr qui en reproduit le texte entier d'après Lâri dans son petit livre sur Simnânî⁵.

En revanche, la "*Şufische Abhandlung*" d'Isfarâyinî mentionnée par C.

INTRODUCTION

1. LE PLAN DE LA PRÉSENTE PUBLICATION

A. Les écrits d'Isfarâyinî

Le présent volume fait suite à notre publication de la *Correspondance spirituelle échangée entre Nûroddîn Esfarâyinî (ob. 717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336)*, parue en 1972 (Téhéran/Paris, Bibliothèque Iranienne, vol. 21). Si cette publication antérieure était consacrée à Isfarâyinî en tant qu'il fut le maître de son célèbre disciple, on se propose ici, en revanche, de le présenter à travers un choix de quelques-uns d'entre ses écrits qui nous semblent refléter sa pensée soufie en général. Cependant, comme dans la présente introduction nous serons obligé de recourir également aux autres écrits du maître, nous nous permettrons ici de résumer brièvement ce qui en a déjà été dit dans l'introduction de la *Correspondance*, tout en ajoutant quelques précisions supplémentaires.

Les écrits d'Isfarâyinî nous sont connus principalement grâce à deux compilations établies du vivant de l'auteur ou peu après, et conservées dans les deux recueils du *codex* Or. 1227, (1) et (2) de Leyde, datés tous les deux de 717/1317. Le premier porte le titre *Kitâb al-maktûbât* au fol. 1a, (il sera appelé ici *L makt*), tandis que le second (ici = *L ras*) est intitulé par le compilateur *Rasâ'il an-nûr fî shamâ'il ahl as-surûr*. Il s'agit en somme de quelque 150 écrits isfarâyiniens, en comptant comme "écrit" aussi bien les grandes épîtres que les nombreux petits fragments, désignés souvent comme "réponses" et dont quelques-uns ne comportent en fait que quelques lignes. Isfarâyinî écrivait et en arabe et en persan, mais plusieurs fragments persans du second recueil (*L ras*) ne sont que la version abrégée d'une "réponse" donnée en arabe selon *L makt*. C'est le cas, par exemple, du texte arabe publié ici comme *Annexe A, V* (pp. 95 - 102), et dont nous avons, au surplus, un autre abrégé arabe dans *L makt*. Un seul texte isfarâyinien, celui publié ici comme *Annexe A, VI* (pp. 103 - 107), est contenu à la fois dans *L makt*, dont il est le dernier, et dans *L ras*.

Bien que reliés ensemble dans le *codex* de Leyde, les deux recueils présen-

LVII
WISDOM OF PERSIA
-SERIES-
OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran - McGill University

in collaboration with
The International Centre for Dialogue among Civilizations

General Editor
MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332

Fax (9821) 8002369

Email: anmo@kanoon.net

Printed in Tehran 2003

Copyright Institute of Islamic Studies

**No part of this publication may be reproduced in any form without the prior
written permission of the copyright owner**

ISBN 964-5553-29-x



McGill University
Montreal Canada



International Center For Dialogue
among Civilizations



University of Tehran
Tehran Iran

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Nûruddîn Abdurrahmân-i Isfarâyînî (1242-1317)

Kâshif al-Asrâr

Texte persan publié avec deux annexes, une traduction
et une introduction

par

Hermann LANDOLT

Tehran 2004

In The Name Of God

**To Commemorate the 35th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969**

Kāshif al-Asrār

Nûruddîn Abdurrahmân-i Isfarâ'iyî
(1242-1317)

**Texte Persan publié avec deux annexes, une
traduction et une introduction**

par
Hermann Landolt

Téhéran 2004